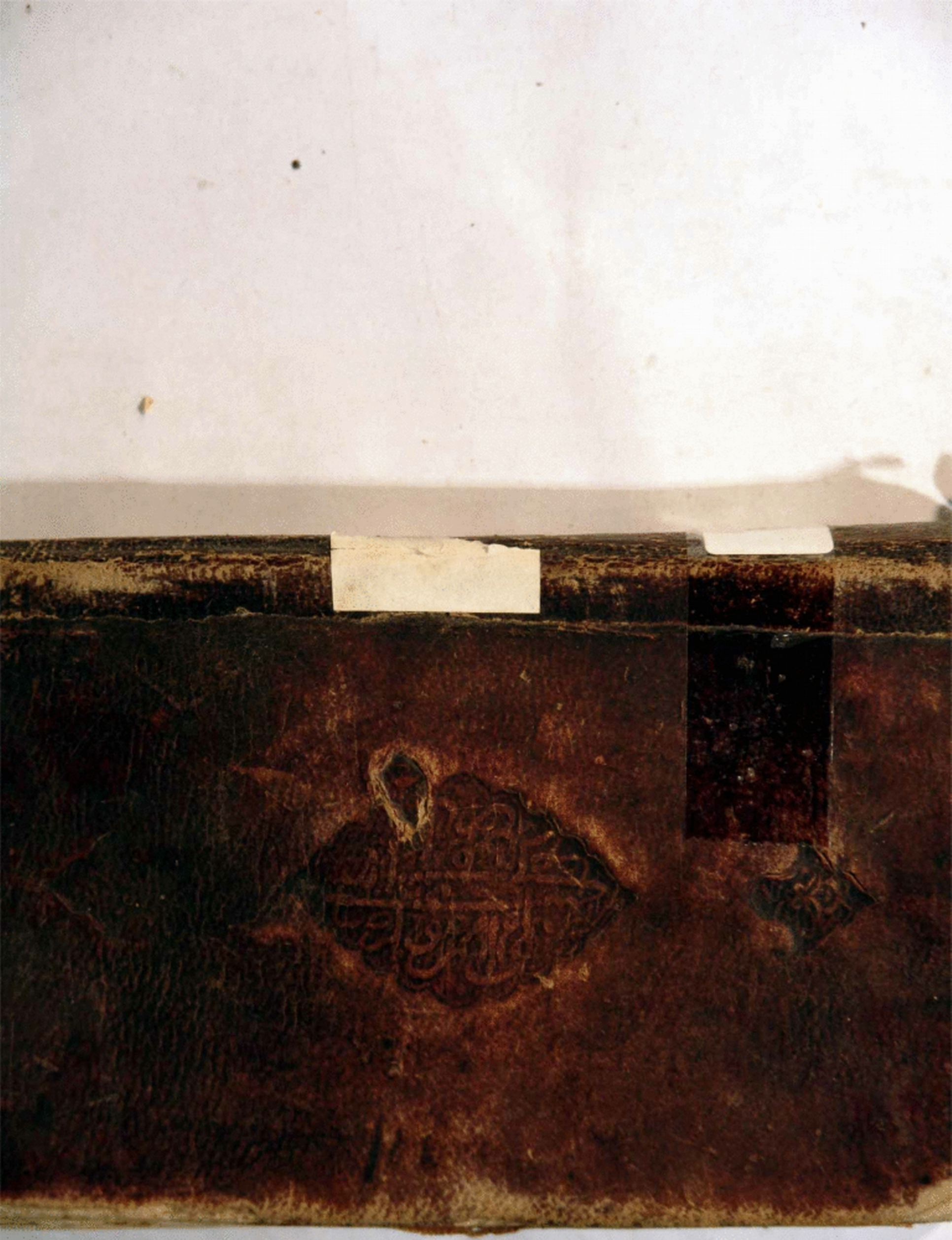


۱۰۱۳

شمس الهدی فدا

[illegible]

عبارة عن المهملة التي [illegible] الاثر [illegible]

الغرض [illegible] ان الغرض [illegible]

عبارة عن المهملة التي تعلق [illegible]

الغرض او عدم الايجاد [illegible]

[illegible] الغرض [illegible]

جهان در جهان فرق [illegible]

[illegible]

جهان [illegible]

[illegible]

۲۴/۸/۴۳ [illegible]

۱۳۸۴

اللّٰهُمَّ زِدْنِي عِلْماً وَفَهْماً يَا كَاشِفَ الْمُشْكِلَاتِ
وَيَا عَالِمَ الْخَفِيَّاتِ اِكْشِفِ الْحُجُبَ
عَنْ وُجُوهِ هٰذِهِ الْمَعَانِي حَتّٰى اَطَّلِعَ
اِلَى الْحَقِيقَةِ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ وَاحْفَظْ
عَنِ الْمَلَاءِ وَالضَّلَالِ اَنْتَ مُوَفِّقٌ لِكُلِّ اَمْرٍ وَاَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ
بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اَللّٰهُمَّ اَكْرِمْنِي بِالْعِلْمِ وَالْفَهْمِ وَالْعَقْلِ
رَبِّ زِدْنِي عِلْماً وَفَهْماً بِرَحْمَتِكَ
يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطامح الافهام
فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته
عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون
المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى نعمه
العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم
بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا اول
سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده
بسبحانه حمد المقربين الى رضاه واشكره شكرا
استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله
من خطاياي استقالة عبد معترف بمجناه

نادم

نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة
من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
الكريم الذي لا تخيب لديه الآمال القديم قبل
كل شيء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله
المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة
شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية
رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة
المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة
تنضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم
غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا
عدة ليوم ذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاه
وسلم تسليما وبعد فان اولى ما انفقت
في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد

بين العين والاثر في معالم الافكار هو العلم بالاحكام
الشرعية والمسايل الفقهية فلا مرية انه المطلب الذي
يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح
كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا
ويتبوأ به السعادة في الدار الاخرى
ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون
رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه
جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا
فيه مقفلا وبيان افكارهم وكم شرحوا منه
مجملا وبيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب
من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط اشتمل
على تجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعده
المشكل وبيان يكشف من سرائر المعضل
وتهذيب يوصل ولا يحصى فضله الفقيه بصباح

الاستبصار الى مدينة العلم ويحلو باثارة
مسالك عن الشرايع ظلمات الشك والوهم
وذكرى دروس مقذفة في تلخيص والوان
وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الافاق
ومهذب جمل يستعف في مختلف الاحكام
بكامل الانتصاد ومعتبر مدارك يحسم
مواد النزاع من صحيح الاثار ولمقرر روض
يتاح لمتهيد اصول الجنان وروضة
بحت تدهش بارشاد فروعها الاذهان
فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده
مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله
علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم احيينا
الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تم
في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم
الدين وملاذ المجتهدين وجدد ناير معاهد

للمسائل الشرعية واحييتا به مدارس المباحث
الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتمهيد
الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول
بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة
عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال
ولا اطناب معقب للملال وانا اتهلل الى الله
سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يتصرع صلة
اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج
القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط
المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة
واقسام اربعة والغرض من المقدمة ينحصر
في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة
العلم وذكر بنذ مما يجب على العلماء مراعاته
وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه
الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه

ومبادیه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم
وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظام
في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه
غير اانا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في
هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة
مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان
الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد و
يفضي الى الخروج عما هو القصد فانا الجهة
العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة
ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي
اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره
ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس
ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان
العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل

ولاشك ان العلم اشرف فالعالم اشرف
للعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد
اشير الى ذلك في مواضع منه **الاول** قوله تعالى
في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلوات
عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك
الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ
وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان
ما لم يعلم حيث افتتح كلام المجيد بذكر
نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان
بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت
احق بالذكر وقد قيل في ذكر وجه التناسب
بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة
المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق
وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر
اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بكان

من الجماد

من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما
وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه
قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة
الخسيسة الدنية الحقيقة ثم صرت في آخر الى هذه
الدرجة الشريفة النفيسة **الثاني** قوله تعالى
الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية انه سبحانه وتعالى
جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي
طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا **الثالث** قوله تعالى
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم **الرابع** قوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب **الخامس**
قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو

هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
يقولون الآية الثامن قوله قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب العاشر التاسع
قوله يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات الحادي عشر العاشر قوله مخاطبا
لنبيه عليه وآله الصلوة والسلام آمرا له مع
ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني
علما الثاني عشر الحادي عشر قوله بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم الثالث عشر الثاني قوله
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون فصل واما السنة ففي ذلك
كثير لا يكاد يحصى فمنها ما اخبرني باجازة
عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا
نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني

الموسوي

الموسوي ادام الله تعالى تاييده والشيخ الفاضل
عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي
والسيد العابد نور الدين علي بن السيد
فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق رواياتهم
اجازة عن والد السعيد الشهيد زين الملة
والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته
عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد
العالي العاملي الميسي قدس الله عن الشيخ شمس
الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضيا
الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده
قدس سرهم عن الشيخ فخر الدين ابي طالب
محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة
والدين الحسن بن يوسف بن المطهر
عن والده رحمه عن شيخه المحقق السعيد
نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن

يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد
الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن
جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر
محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي
الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن
الحسن الطوسي عن والده رضه عن الشيخ الامام
المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم
جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير
ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله
بن ميمون القداح ه وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون ع
ه وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى

عن احمد بن

عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك
الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض
حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد
كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا
العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وباسناد
عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ
الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين
بن بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله

عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس
بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار
عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة
قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلم
صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه
معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه
سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب
في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء
يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة تقتدى
بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب
الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم
لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة
الابدان من الضعف ينزل الله

حامله

حامله منازل الابرار ومجالسة الاحبار
في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد و
بالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
ويعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل
والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

فصل ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن
بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد
عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم على كل مسلم
ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن
ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عن حنظلة قال
سمعت امير المؤمنين عليه يقول ايها الناس اعلموا

ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم
اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
ومضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي
لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه
من اهله فاطلبوه. وعنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي
البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا
درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث
من احاديثهم فمن اخذ شيئا منها فقد اخذ حظا وافرا
فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا
اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين. وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن
سعيد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام

قال

قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو
بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء
بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب
الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل
عن الحكماء. وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن
ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة
عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع
بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه
عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان
بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبثه
ذلك في الناس ويشتد به في قلوبهم وقلوب من كان

شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه

والعقل

والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش

عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام

يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان
لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله لم سلم ومن تناولها من غير
حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم
من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد بر الدنيا فهي
حظه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن
محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عايذ عن
ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد
الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد
به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه
علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني
عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم
فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى الله

الى داود

الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا
بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك
قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع
بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عن حدثه عن ابي
جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهي به العلماء
او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس
اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا
تصلح الا لاهلها فصل ورويناه بالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد بن علي ماجيلويه عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن علي بن
محمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال
حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا
محمد بن اسمعيل البرمكي حدثنا عبد الله بن احمد
قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار

١٢

التمالى عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن
ابي طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم له
والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه
وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء
حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا
ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس
له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك
شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم
ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم
فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان
احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر
عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت
الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان

حقا على الله

الرازي

حقا على الله عز وجل ان تسلبك العلم وبهاءه ويسقط
من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن
محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مودي علي بن
الحسين السعدابادي ابو الحسن الفقيه قال حدثنا
احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن
جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال
كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر
عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه
وعنده قوم فسلم جميعا عليهم وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز
بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول
قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر
بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة
تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصايم القايم الغازي في سبيل الله

واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شئ الى يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل
كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم
جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي
صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات منهن
ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من عبادة
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة و
استعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وعنه عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن
عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن
سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين
عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له العلماء
رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم
تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون

من ريح

من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار
ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله سبحانه
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله
الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه
الهوى وطول الامل امّا اتباع الهوى فيصد عن
الحق وطول الامل ينسي الاخرة ٥ وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله
عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل
ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا
ارتحل عنه ٥ وعنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني
عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا لم
يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل

بل المراد كونوا في اعتقادكم على يقين ولا ترتابوا اي لا تجوّزوا
خلافها اصلا ولئن كان تجويزا مرجوحا فان هذا الوسواس لا يمكن
ان يعقول على التدريج حتى ينتهي الى ان يستوي الحق والباطل في نظركم
فكفروا [illegible]

١٥

المتحيّر في جهله وكلاهما حاير باير لا ترتابوا
فتشكّوا ولا تشكّوا فتكفروا ولا ترخّصوا لانفسكم
فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وانّ
من الحقّ ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغترّوا وانّ
انصحكم لنفسه اطوعكم لربّه واغشّكم لنفسه اعصاكم
لربّه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله
يخب ويندم ۝ وعنه عن علي بن محمد عن سهل
بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القدّاح عن ابي عبد الله عليه السلام قال
جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا
رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ
قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله
قال نشره **فصل** وقد روينا بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطّار عن احمد بن

الريبة بالكسر التهمة والشك [illegible] التفريع ويحتمل ان يكون [illegible] فلان اذا رأيت منه ما يريبهم [illegible] ولا تخبروا اما قلت فتشكّوا ولا ترخّصوا [illegible]

المطر عن الصفا ۝ وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه
عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن
البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليه السلام
فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل
لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولمّا تعملوا بما علمتم
فانّ العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الّا
كفرا ولم يزدد من الله الّا بعدا ۝ وعنه عن عدّة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه
قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب
به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم
لعلّكم تهتدون انّ العالم العامل بغيره
كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن جهله بل قد
رأيت انّ الحجّة عليه اعظم والحسرة ادوم على
هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل

المتحيّر

محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم
وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمون منه العلم
وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبارين فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن
ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن يعقوب عن حماد بن
عثمان عن الحرث بن المغيرة النضري عن ابي
عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله
من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق
قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم
عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير
المؤمنين عليه السلام الا اخبركم بالفقيه حق
الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله

القنوط نومید

ولم يؤمنهم

ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معا
صي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا
لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها
الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن
علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن
ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله
عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا
طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم
والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه
بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب
النيسابوري عن عبيد الله بن الدهقان
عن دوست بن ابي منصور عن عروة بن اخي

عبد الله

شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت

ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول

يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع

وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه

الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية

وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة

ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة

وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية

وزكية الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه

الرضاء وقوسه المداراة وجيشه محاورة

العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب

الذنوب وزاده المعروف ومأويه الموادعة

ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار

عنه

عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن

سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث

قال قال

قال قال ابو عبد الله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به

وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل

تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل واما بثبات ان

كمال العلم انما هو بالعمل بتبين انه ليس في العلوم بعد

المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في

العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى

فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني

احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر

ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال

نوع الانسان وقد رويناه بطرقنا عن محمد بن

يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن

زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله

الدهقان عن دريست الواسطي عن ابرهيم

بن عبد الله الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام

قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد

فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة

فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب

العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار

العربية قال فقال النبي صلى الله عليه واله ذاك

علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال

النبي صلى الله عليه واله انما العلم ثلثة اية

محكمة او فريضة عادلة او سنة قايمة وما

خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد

عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن

حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله

بعبد خيرا فقهه في الدين ٭ عنه عن محمد بن

اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن

عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي

جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين

والصبر على النايبة وتقدير المعيشة عنه

١٨

عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي

ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله

ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الي

ابليس من موت فقيه ٭ عنه عن بن ابي نجيم

عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن

ابي عبد الله عليه السلم قال اذا مات المؤمن الفقيه

ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء ٭ عنه عن

محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن

علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن

جعفر عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت

عليه الملايكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله

عليها وابواب السما التي كان يصعد فيها باعماله

وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان

المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن

سور المدينة لها ٭ وبالاسناد السالف عن

الشيخ المفيد عن محمد بن الغمان عن احمد بن محمد بن سليمان
الزرادي عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن
ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار
عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله
عليه السلام قال حديث في حلال الله وحرامه تأخذه
من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او
فضة ٥ وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي جارا
قد احب ان يسالك عن حلال وحرام وهو
يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل
الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام

فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل
الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب
ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي

من الاجسام

من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن
ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا
انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فبقي ان يكون هو النفع وهو
يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله
فلا بد وان يكون عايدا الى العبد وحيث
كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست
بمنافع وانما هي دفع الام فلا يكاد يطلق اسم
النفع الا على ما تدرم منها لم يعقل ان يكون
هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف
سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام للمضار
فلا بد وان يكون الغرض شيئا اخر مما
يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك
النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم
يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق

وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المبسوق
بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت
فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا
النفع العظيم وقد رويناه بالاسناد السابق
وعنه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن ابي عمير عن جميل بن
درّاج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه
قال لو وددت ان اصحابي ضربت رؤسهم
بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد بن
عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى
عن علي بن ابي حمزة قال سمعت قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين
فانه لم من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي
ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

عنه

عنه عن الحسين بن محمد بن جعفر بن محمد عن القسم
بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلم يقول عليكم بالتفقه في دين الله
ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله
لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا و
بالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن
بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن
عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي
احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلاء القلانسي عن محمد بن مسلم قال قال
ابو عبد الله عليه السلم لو اتيت بشاب من شباب
الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو
جعفر عليه السلم يقول تفقهوا والا فانتم اعراب
وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار

قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول ليت
السياط على رؤوس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال
والحرام **فصل** الفقه في اللغة الفهم وفي
الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية عن
ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام
العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات كالكرم
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته
وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة
واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا
عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل
الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي
مطرد في جميع المسايل وذلك لانه اذا علم
ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم
ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه

يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو
حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في كل حكم
يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد
اذا عرف بعض الاحكام كذلك الا انا لا نريد
العامي بل من لم يبلغ تلبة الاجتهاد وقد يكون
عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح
وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا
يعلمون جميع الاحكام بل بعضها واكثرها
ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه
غالبا على ما هو ظني الدلالة والسند فكيف
اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال
الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض

اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فظ اى [illegible] الاطلاق فظ
على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فحذف المسند اليه لقيام قرينة
وقدم الظرف على عامله للتخصيص
والاختصاص والفصل يحج بين اما وجوابه
فلاجل هذه الفوايد جوز عمل ما بعد الفاء على ما قبله
على ان المعمول ظرف يكفيه رايحة الفعل
محمد صالح

قولكم لم يبطل دلك دخول المقلد فيه قلنا ثم اما على القول
بعدم تجزي الاجتهاد فظ اذ لا يتصور على
هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك
عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم
ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور
داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة
وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد
بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها
الكل كما هو الظ لكونها جمعا باللام ولا ريب انه
حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه قلنا ثم اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو
ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ
والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم
على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانهم

[illegible]

المصوبة هم القايلون بان لا حكم معينا لله في واقعة ليس لها دليل قطعي بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد والمخطئة
القايلون بان لله في كل واقعة حكما معينا فان اصابه المجتهد فهو مصيب والا فهو مخطئ معذور ثم اعلم ان الغزالي
[illegible] اذا قرر الدليل المفيد لعلية الحكم بان هذا الحكم مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وكل مظنون
الثبوت بالطريق الشرعي حكم الله في حقي والمقدمة الاولى وجدانية والثانية اجماعية [illegible]
كل مظنون [illegible] الكبرى بقولنا [illegible]

يقولون علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم
بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال
الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد
الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول
الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما
في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا
من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه
وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فضعفه
ظ عندنا واما عند المصوبة القايلين بان
كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه ان
شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه و
كانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا
الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم
ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما التقدم

[illegible]

موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي
العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي
ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخرة
عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى اساس
العلوم واستغنائها عنه اما تأخره عن علم
الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف
وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف
والمكلف واما تأخره عن علم اصول الفقه فظ
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج
الى الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن
علم المنطق ايض لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق
وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو
والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب
والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة
ظ فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه

في الجملة

وعلم اصول الفقه متضمن لبيان
كيفية الاستدلال م

قوله من حيث الاقتضاء اي من حيث يقتضي الحكم والحرمة والكراهة والاستحباب والعموم الفساد
متعلقات هذا المصدر مع فاعله محذوف وقوله والتخيير اي تخييرات الاباحة
وهو معطوف على متعلقات هذا المصدر فلا يرد ان التخيير اذا كان قيد الموضوع
فلا يصح البحث عنها وجعلها من عوارض الموضوع لانه من جملة الموضوع لان القيد ح
هو الاقتضاء فتامل

في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها بمحل اخر.
فصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور
لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك
الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع
واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك المبادي
ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام
الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان
من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين
فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلف
من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما
يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة
والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع
واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب

الاصطلاح فلا يرد ان جميع ما يتوقف عليه
من تصور القصد والتصديق بغاية
ولم يذكرها الا لانها من جملة مبادية التصورية
بحسب الاصطلاح مع تضمنها المطولات ولم
يذكره فتامل

الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثاني في
تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس
لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب المطلب الاول
في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ
والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى
من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع
وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه
جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو
المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت
المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى
فهي مترادفة وان تكون تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك
وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الثاني
من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان

وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول
اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون
المناسبة فهو المرتجل اصل لا ريب في وجود الحقيقة
اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا
في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل
الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع
فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على
لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها
اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة
بعد وضعها في اللغة للدعا واستعمال الزكوة
في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة
للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة
بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما
النزاع في ان هذه الحقايق الشرعية هل هي بوضع الشارع

وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها
بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها بواسطة
غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في
لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها
بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقايق
عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما
اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول
وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت
في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير
خلاف فاحتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص
والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم

عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم انها
لم تحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه
لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون
حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات وردّ بوجهين
احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع
استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن
ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل
اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
يتبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه
المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير

قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا
بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل
الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها
اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم
عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق
الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق
حقايق م اهل الشرع فالذي يلزم هو كونها عرفية
لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول
فلان قوله فذلك معنى لحقيقة الشرعية ممنوع
اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو
في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي
ح حقيقة عرفية انما هو في عرف اهل الشرع
لا في اطلاق الشارع لهم لا شرعية واما في الوجه
الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة

لا الى الشارع

لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول
انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير
معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حينئذ
انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك
الينا لمشاركتنا اياهم في التكليف ولو نقل فانما
بالمتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا
والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد
العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالنقل
حقايق م الوجه الثاني انها لو كانت شرعية لكانت غير
عربية واللازم باطل والملزوم مثله بيان
الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب الاتفاق بالوضع فيها والعرب
لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية
واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون

يمنع كون القران كله عربيا والضمير فى انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة
وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة
واية انها بعض القران وبعض الشئ لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشئ قلنا هذا انما يكون
فيما لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم
كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه
اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا
البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلى وقد انه
بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد
جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا
القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض
من القران بالاعتبار ين على انا نقول ان القران

لا يفهم التفهيم بالقرائن فما يدل على التجوز لا على الوضع كيف يحصل العلم
منزلا لا نقول المراد بالقران
كتبتم
الدال على اصل المراد
لتبيينه
معينة للعلم بالوضع كما
الاطفال بخلاف الثانية
القران عربيا لاشتماله عليها وبا بعضه خاصة
جواب وسوال مقدر
عربيا كله وقد قال الله سبحانه
انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان
وفهمها لهم ولنا باعتبار التردد بالالفاظ
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير
ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الحى لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق
قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما
يتناول هنا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم
به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة
وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد اركبها
جعلها الشارع حقايق شرعية فى تلك المعانى
مجازات لغوية فى المعنى اللغوى فان المجازات
الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
مستعمل لدلالة الاستقراء على تجويز هم نوعها ومع التنزل

قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعاً
اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض
القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف
الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع
هذه الالفاظ للمعاني المذكورة وكونها
حقايق فيها لغةً ولم يعلم من حال الشارع
الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما
كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه
غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة
فليس معلوماً لجواز الاستناد في فهم المراد
منها الى القراين الحالية او المقالية فلا يوثق
لنا وثوقاً بالافادة مطلقاً وبدون ذلك
لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين
وان كان المنقول من دليلهم مشاركاً في
الضعف لدليل المثبتين **فصل** الحق

ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد حاله
شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم
ان القايلين بالوقوع اختلفوا في استعماله
في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستقل
فيه من المعاني ممكناً فجوزه قوم مطلقاً و
منعه اخرون مطلقاً وفصل ثالث فمنعه
في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه
في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد
بعض هؤلاء انه ظ في الجميع عند التجرد عن
القراين فيجب حمله عليه ح وقال الباقون
انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه
مطلقاً لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة
لنا على الجواز اشعار المانع بما سنبينه من
بطلان ما تمسك به المانعون وعلى

كونه مجازا في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق
اللفظ فتفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار
قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف ما وضع له
لكن وجود العلاقة المصححة للمجاز اعني
علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان
قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل
من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد
هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع
المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا
لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل
اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء
مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
وبحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل

واجزاء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين
ويستعمل حينئذ في مجموعهما فيكون من
باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه كلام بعضهم ليس كما ذكرت
بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من
المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله
في الجميع مقتضيا الغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع
لا ضير فيه ما سوى الوحدة فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء
وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه
فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية
والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف
والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى
في المفردات الا ترى انه فرق بيان

ويذبون وبما اشبه هذا مع كون المعنى في
الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف
بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعدّدة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان
يكون كلّ واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة
فكذا ما هو في قوّته احتجّ المانع مطلقا بانّه
لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق
الحقيقة اذ المفروض انّه موضوع لكلّ من المعنيين
وان الاستعمال في كلّ منهما واذا كان بطريق
الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصّة غير
مريد لخاصّة وهو محال بيان الملازمة ان
حينئذ ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده
وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه
فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا
وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا

وهذا

وهذا وجده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية
الاكتفاء بكلّ واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما
مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب
انّه مناقشة لفظيّة اذ المراد نفس المدلولين
معا لا بقاؤه لكلّ واحد منفردا وغايته ما يمكن
ان يقال انّ مفهوم المشترك هما منفردين
فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه
فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في
مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك
قليل الجدوى واحتجّ من خصّ المنع بالمفرد
بانّ التثنية والجمع متعدّدان في التقدير
فجاز تعدّد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب
عنه بانّ التثنية والجمع انما يفيدان تعدّد
المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدّد

افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة
ما اخترناه ان توان هذا الدليل انما يقتضي
تكون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة
واما تفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة
المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي
بان النفي يفيد العموم فيقيد بخلاف الاثبات
وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين
يجيء التعدد في النفي حجة مجوزة بل حقيقة ان
ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين
لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره
على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو
متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة
تتبادر من المفرد عند اطلاقه فهي خارجة عن الحقيقة

وحينئذ

وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية
لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيهما عداه فالمعنى
فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر
في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي فان الصلوة من الله
المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان في الصلوة وهو لا عتنا باظهار
الشرف ولو مجازا وجوابهما ان الاية الاولى
بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من
الناس الثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله

يصلّي وانّما جاز هذا التّقدير لان قوله تعالى
يسجد له من في السّموات وقوله وملائكته يصلّون
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالّا
عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والرّأي مختلف اي نحن بما
عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرّر
اللّفظ مرادا به في كلّ مرّة معنى لان المقدّر في
حكم المذكور وذلك جائز بالاتّفاق وثالثها
انّه وان ثبت الاستعمال فلا يتعيّن كونه
حقيقة بل لقولك هو مجاز لما قدّمناه من
الدّليل وان كان المجاز على خلاف الاصل
ولو سلّم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة
الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدّلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدّعى اصل
واختلفوا في استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقي

والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوّزه اخرون ثمّ
اختلف المجوّزون فاكثرهم على انّه مجاز وربّما
قيل يكون حقيقة ومجازا بالاعتبارين
حجّة المانعين انّه لو جاز استعمال اللّفظ
في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين امّا
الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
البيان انّ المجاز ملزوم قرينة معانده،
لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء والّا لزم صدق الملزوم بدون
اللّازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية فاذا استعمل المتكلّم
اللّفظ فيما كان مريدا لاستعماله فيما وضع
له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي عين مريد له

باعتبار المعنى المجازى وهو ما ذكر من اللازم

واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه

ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا

منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع

الارادتين عند المتكلم واحتجوا لكون المجاز

بان استعماله لهما استعمال فى غير ما وضع

اولا اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا فى

الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا

واحتج القايل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ

مستعمل فى كل واحد من المعنيين والمفروض

انه حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر فلكل

واحد من الاستعمالين حكم وجواب المانعين

عن حجة الجواز قد مر بعد ما قرروه فى وجه

المنافى واما الحجتان الاخيرتان فهما

ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزييف الحجة

على مجازيته بان فيها حزوجا عن محل النزاع

اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين

على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا

للاثبات والنفى كما مر آنفا فى المشترك وما

ذكر فى الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل فى معنى

مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمجازى الاول

فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان

المنافى للصحة يجوز ارادة المعنى المجازى

الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تقيد

بوضع القدم فى قولك لا اضع قدمى فى دار

فلان الدخول فيها ولو دخلها حافيا

وهو الحقيقة راكبا او راكبا والتحقيق

عندى فى هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقى

الذى يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له

حتى مع الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد

كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها

لان ارادة المجاز تعاندهٔ من جهتين منافاتها

للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان

اراد وا به المدلول الحقيقي من اعتبار كونه مفردا

كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه

القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته

عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة

للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال

المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا

ولعل المانع في الموضعين بناء على الاعتبار

الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع

يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول

بكونه حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقي لم

يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ

فيه مجازا ايضا **المطلب الثاني في الاوامر**

والنواهي

المقالة الاولى

والنواهي وفيه بحثان **المطلب الثاني** في الاوامر

اصل صيغة افعل وما في معناه حقيقة في الوجوب

فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور

الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب

فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك

بين الوجوب والندب وقال علم الهدى

رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب

والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما

في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب

فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا

هل هي للوجوب هي او للندب وقيل هي مشتركة

بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة

وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة

وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين

اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد

وقيل فيها اشياء اخر لكنها ساقطة بيد التدوز

بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها

انا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء

معللين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب

في مثله موجودة غالبا فلعلّه انما يفهم منها

لا من مجرد الامر لانا نفعل المفروض فيما ذكرناه

لانتفاء القرائن فلنقدر كذلك لو كانت

في الواقع موجودة فالوجدان يشهد بفساده

الذم عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى

ذلك يتم المطلوب الثاني في قوله تعالى عاطبا

لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد

بالامر اسجد والى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة

اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا امره

وخلقتني من نار او منقطة

ليس على

ليس على حقيقته لعلمه تعالى بالمانع وانما هو في

معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة

استخدموا للوجوب لما كان متوجها الثالث

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره

ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث

هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل

الوجوب فان قيل الآية انما دلت على ان

مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك

على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب

وهو عين المتنازع قلنا هذا الامر للايجاب

وفي الالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر

عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا

اقل من دلالة الآية على حسن الحذر ولا ريب انه

انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ

لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها

وعبثا فوذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت
وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان
المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبنى على ان المراد
بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل
المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب
او الندب على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من
المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالما
واما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم
غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار
اليه الا بدليل وكانها فى الاية اعتبرت
متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان
قيل قوله تعالى فى الاية عن امره مطلق فلا
يعم والمنع انما يفيد الوجوب فى جميع الاوامر
قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم

مثل ضرب زيد والكل عمم وراية ذلك جواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال فى الاية فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلانى على ان
الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان حقيقة
فى غير الوجوب ايضا لدخين اللام والوعيد
والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه
ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب
لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم
على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل
فى التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب
عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر
بالركوع كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان

يكونوا هم الذين لو تركوا عقيب امرهم به او عدوهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك
الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار
عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول
وان كانوا عاندوهم لم يكن اثبات الويل لقوم
بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا
به وعن الثالث بانه تعالى رتب الذم على مخالفة
الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج
القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله
صلى الله عليه واله اذا امرتكم بشئ فاتوا منه
ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان
بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده
الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما
ان اهل اللغة لولا فارق بين السؤال

الامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة
السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك
اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو
خلاف ما نقلوه واجيب بان القايل بكون الامر
للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا
لان صيغة افعل عندنا موضوعة لطلب الفعل
مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه
لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب امر
يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول
وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن
اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم
صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك
ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب
كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل

منعهما لزم الاشتراك واحدهما فقط لزم المجاز
فيكون حقيقة في المقدر المشترك بينهما وهو طلب
الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان
المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه
اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة
انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من
كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوع بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا
على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر
المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من
المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له
اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه
معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم
في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة
ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز

الكلي الطبعي اما ان يكون موجودا امر لا فالاول اما ان
يقتضي الافراد او لا يوجودها وفي صورة الاول يلزم باعتبار الخصوصية
ليس هو مرادا للمستدل لا مراده في صورة الثاني ان كان
ذا لزمته الحقيقة دون المجاز فتم وليله الحمد

اللازم

اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على
الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى
الاخر على الثاني فتساويا وليس كما توهم
لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى
غاية الندرة والشذوذ فاين هو من شهادة
الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا
ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل
كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق واحتج
السيد رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه
لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب
والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة واعلم

كثيرا من كلام القوم والسر يلزم ان يكون اللفظ
محمولا على الحقيقة ولا يجوز ان يكون
المجاز الا بدليل اهـ

في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية
فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان
اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة
ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما
بيناه ولم يقفوا على الادلة وقد بينا
في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة
والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا
ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر
عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي
كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا الوجود
وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء
كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة انما يصح اذا ساوت نسبة اللفظ
الى الشيئين او الاشياء في الاستعما

يعدل عنها بدليل قال ره وانا استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء
الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها
حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل
الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب
وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة
ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه
او من رسوله عليه السلام لم يقل صاحبه هذا امر والامر
يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب
بل اكتفوا في اللزوم ورد الوجوب بالامر وهذا
معلوم منهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين
لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا
فلم يجر جواب عن القانون الذي ذكرناه وهذا
يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى خرجت
عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة

اتمام التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه
هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد
بيّنا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه
في العرف الشرعي للوجوب فتحقق ما ادّعيناه
اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه
له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يسدّ عن
تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف
للاصل هنا ولا يذهب عليك ان ادّعاءه في
اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب
في القران والسنة منافٍ لما ذكره من حمل الصحابة
كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب فتامّل
واحتجّ الذاهبون الى الوقف بانه لو ثبت
كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل
واللازم منتفٍ لان الدليل اما العقل ولا
مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم
او التواتر والعادة يقتضي بامتناع عدم الاطلاع
على المتواتر ممن بحث ويجتهد في الطلب فكان
الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر
فان هنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي
قدمناها ورجوعها الى تتبع مظان استعمال
اللفظ والامارات الدالة على المقصد عنده
الاطلاق وحجة من قال بالاشتراك بين
ثلثة اشياء استعماله فيها على حدّ وما سبق
في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين
والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك
بين الثلثة وهو الاذن بحجة من قال انه
لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين
الوجوب والندب وجوابها كجوابها والحق
من زعم انها مشتركة بين الاحد الاربعة
نحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك

وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المرويّة عن الائمة عليهم السلام ان استعمال
صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث
صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل
التعلق في اثبات وجوب مريحّ دوروده الامر
منهم عليهم السلام **اما** الحق ان صيغة الامر بمجرّدها
لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على
طلب الماهيّة وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها
التكرار ودنّ كونها منزلة ان يقال افعل ابدا
واخرون فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها
وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان
المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل
والمرّة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان
والمكان ونحوهما فكما ان قول القايل اضرب

غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة بها الضرب يقع
كذلك غير متناول للعدد في كثير ولا قلة
نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن
بدّ من كون المرة مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر
وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات
الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك
تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا
او غير مكرر فتقيّده بصفاته المختلفة ومن
المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء
في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل
اعني المصدر فيكون معنى اضرب مثلا
طلب ضرب ما فانه يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك ومايق من ان

هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار
بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا
احضار مدلول الصيغة بمقتضى حكم البادر في
طلب ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة
او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انها
لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد
تكرر اقطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار
فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة
على الطلب والثالث انّ الامر بالشيء نهي عن ضده
والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار
في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من
وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو
باطل وان قلنا يجوز في الاحكام وثانيهما

بيان الفارق فان النهي يقتضي انتهاء الحقيقة
وهو انما يكون باشتغالها في جميع الاوقات
والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل بمرة وايم التكرار
في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف
في النهي اذ الترك يجتمع ويجامع كل فعل وعن
الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة
الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر
مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر
الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما
فدائما وان كان في وقت نفي وقت مثلا
الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما
والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون
فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه
اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها

مرة عدد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب
انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة
حصل بالمرة لان الامر طلب في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما
بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى
بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا
بالمامور به وبذلك لا لكونه موضوعا للقدر
المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب
ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع و
واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت
لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد
والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن
ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان منشأ العلم
الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه
دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر

الاطلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل ذهب الشيخ رحمه وجماعة الى ان الامر المطلق
يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال
السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور
والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على
دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق
ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه
لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق
الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى
لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل فلا دلالة له
عليهما حجة القول بالفور امور ستة
ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد
السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك
معلوم من العرف ولو لا افادته الفور لم

في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة
لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون
عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون
الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك
الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم
يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب
ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت
معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على
التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع
التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين
والالزم منه اما الملازمة فلانه لو لا
لكان الى آخر زمنة الامكان اتفاقا فلا يستقيم

ان هذه من جواز التاخير من وجوب بتعيين كما تقرر
الشرح مع الشرح

حاصل الفرق بين جواز التاخير ووجوبه انه اذا كان جايزا فالاختيار
مع المكلف فعزاى وقت شاء يجوز له الاتيان بالمامور به واذا كان
واجبا فالبد لمن الوقت الذي ركب التاخير اليه معلوما والا يلزم التكليف
بالمجهول وهو تكليف ما لا يطاق كما لا يخفى

لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال
اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته
مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع من
التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس
في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل
من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض
بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه
وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان
التاخير ممنوعا اذ يجب ح تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جايزا فلا لتمكنه
من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم ان يكون
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به
لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فكيف يصح
مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل
الصيغة والا يلزم المخالفة

الاتيان ويكون دليلا عليها عند الاطلاق

المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان
فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه
وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل
بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضليته
المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا
لوجب الفور فلا يتحقق للمسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق
الا يرى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام
انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف
قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي
لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا استباقا
فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب
والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما
يقتضيه المادة وذلك ليس بجايز فتامل

الخامس ان كل مخبر كقائل زيد قايم وعمرو

عالم وكل مشتى كقايل هو طائق وانت حرا ونا
يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاق به
بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس
في اللغة لانك قست الامر في افادة الفور
على غيره من الخبر والاستفهام وبطلانه بخصوص
ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بالاتم لا يمكن
توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل
الاستقبال اما مطلقا او ايا الاقرب الى الحال
الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل
فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل
ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه
طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده
وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار
وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يجتاج
الى تقرير احتج السيد رح بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة
ويراد به الفور وقد يجيء

ويراد بالتراخي وظ استعمال اللفظة في شيئين
يقتضي انها حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وايضا
فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور
مع فقد العادات والامارات هل اريد منه
التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا
مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور
والتراخي فانما يفهمان من لفظ بالقرينة
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للقدر
الاعم او قد يستفهم عن افراد المتواطئ المشتوع للتجوز
به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال
وهذا يحسن فيما نحن فيه ان نجاب بالتخيير
بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو
من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما

بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه
خروج عن ظاهر اللفظ وادنى كتاب للتجوز
ومن المعلوم خلافه فاذا قلنا بان الامر
للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان
به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا
للاول بان الامر يقتضي كون المامور
به واجبا فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار
الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى
قولنا افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح
بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يريا نجحا
شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول
القائل افعل هل معناه افعل في الوقت
الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا

او معناه افعل فی الزمن الثانی من غیر بیان
حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضی الامر الفعل فی جمیع الازمان
وان قلنا بالثانی او بالثالث لم یقتضه فالمسئلة
لغویة وقد سبقه الی هذا الکلام بعض العامة
وهو وان کان صحیحا الا انه قلیل الجدوی
اذ الاشکال انما هو فی مدرک الوجهین
اللذین بنی علیهما الحکم لا فیهما فکان الواجب
ان یبحث عنه والتحقیق فی ذلک ان الادلة
التی استدلوا بها علی ان الامر للفور لیس
مفادها علی تقدیر تسلیمها متحدا بل منها
ما یدل علی ان الصیغة بنفسها تقتضیه فور
وهو اکثرها ومنها ما لا یدل علی ذلک
وانما یدل علی وجوب المبادرة الی امتثال
الامر وهو الاتیان المامور به فیها بالمسارعة

والاستباق

والاستباق فمن اعتمد فی اسناد لا علی الاول
لیس له عن القول بسقوط الوجوب حیث یعجز
اول اوقات الامکان مفر لان ارادة
الوقت الاول علی ذلک التقدیر بعض مدلول
صیغة الامر فکان بمنزلة ان تقول
اوجبت علیک الامر الفلانی فی اول
اوقات الامکان ویصیر من قبیل الموقت
ولا ریب فی فواته بفوات وقته ومن
اعتمد علی الاخیرة فله ان یقول بوجوب
الاتیان بالفعل فی الثانی لان الامر اقتضی
باطلاقه وجوب الاتیان بالمامور به
فی ای وقت کان وایجاب المسارعة فی
والاستباق لم یصیره موقتا وانما اقتضی
وجوب المبادرة حیث یعصی المکلف بخلافه
بیقین مفاد الامر الاول بحاله هذا والذی

يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاوّل

فينسخ القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون

على انّ الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا

يتم الّا به شرطا كان او سببا او غيرهما

مع كونه مقدورا وفصّل بعضهم فوافق

في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه

واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى

رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي

غير مطابق للحكاية ولكنّه يوهم ذلك

وفادى الرّأي حيث حكى وفيهما عن بعض

العامّة اطلاق القول بانّ الامر بالشيء

بما لا يتمّ الّا به وقال انّ الصحيح في ذلك

التفصيل بانّه ان كان الذي لا يتمّ الّا به

سببا فالامر بالمسبّب يجب ان يكون امرا به

وان كان غير سبب وانّما هو مقدّمة

للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرّد الامر

انّه امر به ثمّ اخذ في الاحتجاج لما صار اليه

وقال في جملته انّ الامر ورد في الشريعة على

ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون

مقدّماته كالزكوة والحجّ فانّه لا يجب علينا

ان نكتسب المال ونحصّل النصاب او نتمكّن

من الزّاد والرّاحلة والضرب الاخر يجب فيه

مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه

وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة

الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى

قسمين فكيف يجعلهما قسما واحدا وفرق

في ذلك بين السبب وغيره بانّه محال ان يوجب

علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السبب

اذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب

الّا ان يمنع مانع ومحال ان يكلّفنا الفعل

بيان ان مقدّمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به انما يكون

بعد تحقّقها وهو ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر به تحصيل الحاصل وهو ممتنع

واما مقدّمة المطلق فانها اعمّ من ان يكون سببا او غيره فلان الامر به يصح مع وجودها وعدمها

فيصح ان تكون مقدّمة من قبيل الاسباب ص

بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون
قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب
الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة وهذا
الاصل وبما اختاره السيد فيه محل تأمل وليس
التعرض لتحقيق حاله هنا مهم فلنعد الى البحث
في المعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه انه ليس
محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع
وان القدرة عن حاصلة مع المسببات فيعد بعيد
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب
في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اتيا بدون الاسباب فلا مشاحة

واتيانها معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها
فحينما يرد امر يتعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب
الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة
هو وان كان في اللفظ وسيلة له وهذا
الكلام عندي منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها
يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر
كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الا
اليها في التكليف يرفع دلالة الاستبعاد المدعى
في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين
القول بعدم الوجوب كنية ايضا عن بعض
ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي
اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى
لان تعليق الامر بالمسبب نادر وان الشك
في وجوب هذين وما شاكلهما غير السبب فالاقرب

عندي فيه قول المفصل لنا انه لصيغة الامر
دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ
ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب
والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان
الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه
احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير
السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء
الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح
فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف
عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان
بطلان كل من قسمي اللازم ظ وايضا فان

العقلاء

العقلاء لا يتوانون في ذم تارك المقدمة
مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب
عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان
المقدور كيف يكون ممتنعا والبعث انما
هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة
غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي
لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع
الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى
الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي
هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني
منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على
ترك الفعل الماموربه حيث لا ينفك
عن تركها احتج الحق ان الامر بالشيء على
وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده
الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد

يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه
في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد
يطلق ويراد به الترك وهذا الامر يدل
على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف
في هذا الاصل واضطرب كلامهم في تحليله من
المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع
في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك
وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من ترك
ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما
العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم
يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان
النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه

ليس نفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي
الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا
بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه
هل هو عينه او يستلزمه كما سنسمعه و
هذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام
بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا
انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بتغايرهما
لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا
واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل
النزاع بالضد الخاص لنا على الاقتضاء في
الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من
الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان
مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما

سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان
الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي
عن الضد الخاص ضرورة وأما التضمن فلان
جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته
للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص وأما
الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد
الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفاء
معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه
وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا
على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من
ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك بالتضمن وذلك واضح
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي

لا يخفى ان تركب معنى الوجوب من امرين لا يعود بتسليمه الى استلزم
تضمن الامر بهما لان للوجوب حكم في احكام المامور به
وليس مفهومه عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر
بشئ لترك ضده او ما يساويه بالمعنى الاعم فليتامل

عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج
الذاهب الى ان عين النهي عن الضد بانه
لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده
او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان
الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا
متساويين في الصفات النفسية او لا
والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف
الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية
للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز
فان تساويا فيها فمثلان كسوادين
وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما
بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد

والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بانتفاء الملزوم
لو كانا ضدين او مثلين لاجتمعا في محل واحد
وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة
الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الاخر لان حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو
خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان
يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو
الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما تقيضا
اذ يعد الفعل هنا والكف فعل ضده امرا متناقضا
كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا
واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال
والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء
طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه
طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل

المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية
فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه
لهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو
ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى
كالاقتضاء بخوانت وابن اخت خالتك ومثله
لا يليق ان يدون في الكتب العلمية فان
كان المراد انه طلب للكف عن ضده سفنا
فمان عموما انه لا يرد للخلافين وهو اجتماع
كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان
متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع
احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر
معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو
محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم
للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم
اجتماع الضدين حجة القايلين

بالاستلزام وجهان الاوّل ان حرمة النقيض
جزء من مهيّة الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدلّ على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم
عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن بان الكلّ يستلزم الجزء وهو كما ترى
واجيب بانهم ان اراد وا بالنقيض الذى هو
جزء من مهيّة الوجوب الترك فليس من محلّ
النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى انّ الدال على
الوجوب دالّ على المنع من الترك والاخبر الواجب
عن كونه واجبا ان اراد وا احد الاضداد
الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب
ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك
واين هو من ذلك وانت اذا احطت
خبرا بما حكيناه فى محلّ النزاع علمت انّ هذا
الجواب لا يخلو من نظر لجواز كون الاحتجاج

لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام
فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل
الاقتضاء وما ذكر فى الجواب انما يتم على التقدير
الثانى فالتحقيق ان يرد فى الجواب بين
الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع جعل
الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر فى هذا
الجواب على الثانى الوجه الثانى انّ امر
الايجاب طلب فعل بنية على تركه اتفاقا
ولا ذمّ الا على فعل لانه المقدور وما هو
ههنا الا الكفّ عنه او فعل ضدّه وكلاهما
ضدّ للفعل والذمّ بايهما كان يستلزم الذمّ
عنه اذ لا ذمّ بما لا نية عنه لانه معناه
والجواب المنع من انه لا ذمّ الا على فعل
بل انه على ان لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق
الذمّ بفعل الضدّ بل نقول هو متعلق بالكفّ

شرح قوله قال بعضهم ... عبارة المختصر العضدي وقد سبق ذلك مع الكلام الذي نقلته المؤلف كلامه في حاشية

فرعان فان يلزم ... ثم اعلم ان بعض اهل العصر ... فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم ... لابد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد بالتصور ... والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد ... اصلا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب ... بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر هذا كلامه ... وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان ... هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات

التي اطلق

التي اطلق فيها الاستلزام وانا الاكثرون ... فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة ... اللفظية فحكمه على كل بارادة المعنى الذي ذكره ... بحث بل فريته بينة واحتج المفصلون على انتفا ... الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما ... اخترناه على شقيه معنى بوجهين احدهما ان ... فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ... ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح ... فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى التحريم ... عنه وجوابه نعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ... ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل نخص ذلك ... بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد ... الخاص مستلزم لترك المامور به ... وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان ... مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام

لانتفاء العلية فمنعنا المقدمة الاولى

وان اردتم بمجرد عدم الانفكاك في الوجود

الخارجي على سبيل التعوّد منعنا الاخيرة وتنقيح

البحث ان الملزوم اذا كان علة للازمه

يبعد كون التحريم اللازم مقتضيا للتحريم

الملزوم ونحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب

المسبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول

من دون تحريم العلة فيخص المعلول الاخر

الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما

اذا انتفت العلية بينهما والاستدلال في العلة

فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم

الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين

متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر

وقضاري ما يتخيل ان تضاد الاحكام

باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين

متلازمين

متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو

اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان

ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي باقتضاء المباح

انما هو مقرر من ان ترك الحرام لابد ان

يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب

ذلك المتروك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق

في ضمنه مباحا لانه لازم للمتروك ويمنع

للتلازمين في الحكم وبساعة هذا القول

تخيير خفيف ولهم في رده وجوه في بعضها

تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا

الواجب الا به مطلقا بظنهم ان الترك

لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا

تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف

عن الحرام لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال

وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم

بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا

بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل

فلا يكون هناك الا الترك واتما مع انتفاء

الصارف ويتوقف الامتثال على فعل منها

للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله

فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا

يلتزم بالوجوب في هذا الغرض ولا ضير فيه

كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به هو في سعة

من هذا وغيره اذا تمهد هنا فاعلم ان المراد

باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه

لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة

في علة فقد عرفت ان القول بحرمة الملزوم

لحرمة اللازم لا وجه له وان كان المراد انه

علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما هو بين من

ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف

عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك

مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور

صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء

الصارف الا على سبيل الالحاد والتكليف مع

ساقط وهكذا القول بتقدير الصارف

الذي ان يراد بالاستلزام استلزام الصارف

العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف

الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل

الضد نعم هو مع ارادة الضد علة لما يتوقف

عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان تاما

لا يتم الواجب الا به اذ قد اثبتنا سابقا

عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب

فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن

الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور

يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا الجم المكلف

عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لانا في التوصل
به الى الواجب نحصل ويصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون الامر
متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها بالضد
المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل الحجة
هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا
به وعدم فلو رام الخصم التعلق بما بنيناه
عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان قد
لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان
واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع
لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو يجب ان يقطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان
هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب

والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه
لنا فنقول بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم
الواجب انما يقتضي تمامية الوجه الاول
من الحجة ولا يحتاج الى هذا الوجه الطويل
على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول
انه ليس على حد عين في الواجبات والا لكان
اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على الناسي
فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه
ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة
السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل
المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه
وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا
فعلم ان الوجوب فيها انما هو
بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان

بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب
الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق بالامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت
تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين
فلو يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
كراهة محرمة فيجتمع ح الوجوب والحرم في
شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن
قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل
الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب
فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه
كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال
بعدم دلالة الامر على النهي وان قلنا بوجوب

ما لا يتم الواجب الا به اذا كان وجوبه للتوصل
يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه
مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم
الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي
مستلزمان مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة
القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون
المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا
يخفى على من اعطاها حق النظر وح فالملازم
عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال
عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث
كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء
اليه وعليك يا معان النظر في هذه
للباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها

المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين
او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع
لكن بتخيير اعني انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاضافة
وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة
الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف
قال العلامة ره ونعم ما قال اقول لا خلاف
بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل
على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها
اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين
ايها شاء والقايلون بوجوب واحد لا بعينه
عنوا بهذا فلا خلاف معنوي بينهم ثم هنا
مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة
منه وينسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله

عيني

غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم انه ما
يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان لهذه المثابة فلا فايدة انما مهمة
في اطال القول في توجيهه وقد احسن المحقق ره
حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة
ولبست المسئلة كثيرة الفايدة اصل الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه حاين واقع على
الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة
الصلوة الظهر مثلا وبر قال اكثر الاصحاب
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم
انه يودي الى جواز ترك الواجب ثم الاثم
افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب
بما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك

مختص بأول الوقت وهو الاظهر من كلام المفيد
على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص بآخر الوقت
ولكن لو فعل في أوله كان جايزا بمجرى تقديم
الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها
انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى
فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين
ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا وهذان القولان
لم يذهب اليهما احد من طايفتنا وانما لبعض العامة
والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب
بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا
بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة
التكليف وعدمه في الحقيقة يكون واجبا
الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم

على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخر عن اول الوقت
وسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد
ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين
ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون
على عدم الوجوب منهم المحقق والعلامة رحمهما الله
وهو الاقرب فحصل مما اخترناه في المقام دعوى
لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من
الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما
هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على
اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل
منطبقا على جزء الاول من الوقت والاخير
على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره
في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من
اجزاء الوقت او اخره ولا يجزء من اجزاء المعينة

قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته
على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون
القول بالتخصيص بالاول او الاخر حكما باطلا
ويتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت
فاي جزء اداه فقد اداه في وقته وايهم كان
الوجوب مختصا بجزء معين فان كان الاخر لو
كان المصلي الظهر متلبسا في غيره مقدما لصلوته
على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان للمصلي في غيره قاضيا فيكون
بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت
العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان المامور به الفعل وليس فيه تعرض للتخيير
بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة
كونه الاعلى وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به اثباتا حكما كالتخصيص

الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم
بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه
من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد
من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث
عدم يجب فليس هو غير العزم للاجماع على بدليته
عنه وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل
بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال
عن المندوب ظاهرا مما مر فان اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل
منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب
المخير فوقوع جزء اتفق ايقاع الفعل فيه قائم
مقام ايقاعه في الاجزاء الباقي فكما ان حصول
الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا

يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كما
ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت
في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن
وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف
المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء
وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع
بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين
تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير
بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما
على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالمراد
الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه
ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة
حتى يكونا خصال الكفارة بل لان العزم على
فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه

بطريق

بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له
بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير
بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب
توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر
ولعل وجهه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم
وربما استدل له بحتمية العزم على ترك الواجب
لكونه محرما على الحرام فيجب العزم على الفعل
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون
مكلفا وهو كما ترى لجواز ترك الواجب
باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة
لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه

واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين
من الوقت فامّا الاوّل والاخير لانتفاء القول
بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن
العهدة بادّائه فى الاوّل وهو باطل اجماعا
فتعيّن ان يكون هو الاوّل والجواب
امّا عن امتناع الفضيلة فى الوقت فقد اتضح
مما حقّقناه انفا فلا نطيل باعادته وامّا
عن تخصيص الوجوب بالاوّل فبانّه لو لم
لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما قدّمت
الاشارة اليه واحتجّ من عنّا الوجوب
باخر الوقت بانّه لو كان واجبا فى الاوّل
لعصى بتاخيره لانّه ترك للواجب وهو
الفعل فى الاوّل لكنّ التالى باطل بالاجماع
فكذا المقدّم وجوابه منع الملازمة والسند
ظ مما تقدّم فان اللزوم المدّعى انما يتمّ ان

لو كان الفعل فى الاوّل واجبا على التعيين
وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير
وذلك انّ الله تعالى اوجب عليه ايقاع
الفعل فى ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوّغ له الاتيان به فى اىّ جزء شاء
منه فان اختار المكلّف ايقاعه فى اوّل
الوقت او وسطه او اخره فقد فعل الواجب
وكما انّ جميع الخصال فى الواجب المخيّر
متّصف بالوجوب على معنى انّه لا يجوز
الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلّف اختيار ما شاء منها فكذا هنا
لا يجب عليه ايقاع الفعل فى الجميع ولا يجوز
له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوّض اليه
ما دام الوقت متّسعا فاذا تضيّق من حيث
تعيّن عليه الفعل وينبغى ان يعلم انّ بين التخيير

في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه
في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما
نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان
الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت
مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف
مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها
المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير
هناك بين جزئيات الفعل وههنا في
اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على
انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر
المحققين ومنهم الفاضلان وزهب السيد
المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل عنه
وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة
لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان

اكرمك

اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث
لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون
الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على
هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة
اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم
النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد
بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس
بممتنع ان يخلفه ويعقب منابه شرط اخر
يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني
الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين

الى الشاهد الاوّل يقوم مقام الثانى ثم نعلم بدليل
ان ضمّ اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فيثبت
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتجّ
موافقوه مع ذلك بانه لو كان اشتغال الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علّق عليه لكان قوله
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصّنا دالّا على عدم تحريم الاكراه حيث
لا يردن التحصّن وليس كذلك بل هو حرام
مطلقا والجواب عن الاوّل انّه اذا علم وجود
ما يقوم مقامه كما فى المثال الذى ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما
فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لانّ
مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان
لم يعلم البديل كما هو مفروض البحث كان
الحكم مختصّا به ولزم من عدمه عدم المشروط

للدليل

حاصله انّ
انتفاء الحرمة اعمّ من انتفاء صورته
بسبب عروض الحلّ كخوف
الحرمة لا الاباحة وقد يكون
حرمة بسبب التعلّق
معروضا او يكون
وجه المدّعى
للدليل الذى ذكرناه وعن الثانى بوجوه احدها
ان ظاهر الآية يقتضى عدم تحريم الاكراه اذا
اردن التحصّن لكن لا يلزم من عدم الحرمة
ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون
بطريان الحلّ وقد يكون لامتناع وجود متعلّقها
عقلا لانّ السالبة يصدق بانتفاء المحمول
تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا
منتف لانهنّ اذا لم يردن فقد اردن البغاء
ومع ارادتهنّ البغاء يمتنع اكراههنّ عليه
فانّ الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث
لا يكون كارها يمتنع تحقّق الاكراه فلا يتحقّق
به الحرمة وثانيها انّ التعليق بالشرط انّما
يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر
للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته
فى الآية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انهنّ

التحصّن

اذا اردن العفة فالمولى حق بارادتها او ان الآية
نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى
على الزنا وقالت انا سلمنا ان الآية تدل على
انتفاء حرمة الاكراه بحسب النظم نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان النظم
يدفع بالقاطع اصلا واختلفوا في اقتضاء
التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد
في الذكرى وصفاه السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل
لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية
اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم
فظ بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم
عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه
ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق

لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده وايضا
بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في
الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند
صفة كوجوب الزكوة في السايمة مثلا وانتفائه
عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة اجمعها
بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه
عليها عن الفايدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود
اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة
فان الفايدة غير منحصرة فيما ذكر بل
هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم
محل الوصف اما لاحتياج السامع اليه
كان يكون مالكا للسايمة مثلا دون
غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم
له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية

املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان
يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت
التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة
مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص وما
عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال
عن محل الوصف دون عينه فيجاب على طبقه
او تقدم بيان حكم الغير نحو هذا من قبل
واعتذر عن ان الخصم انما يقول بانتفاء التخصيص
لو وصف نفي الحكم عن غير محله اذ المر يظهر
للتخصيص فايدة فحيثما يتحقق ما ذكر يتحقق من
الفوايد لا يبقى محل النزاع في شيء وجوابه
ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل
فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف
في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي ادعيتم
اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا فايدة

اذ مع فايدة احتمال منها يحصل الصون ويتأدى
ما لا بد في الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل
واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانا
ان المقتضى لاستحسانه هو عدم انتفاء الحكم
فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا
للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر
المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله
عنه فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على
ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم
او ثبوته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القايل صوموا الى الليل معناه
اخر وجوب الصوم بمجيء الليل فلو فرض الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف
المنطوق احتج السيد بخمسة سبق في الاجاج

منع السيد ان ثبوت الحكم بعد الغاية
وقولنا انه ثابت ام لا يعلم بدليل غير
اصل العموم ونعارض ببيان الوجوب بعد
اليقين ان يبقى منه

على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى الفرق بين
فرق بين تعليق الحكم بالصفة وتعليقه بغاية
ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه
بين امرين لا فرق بينهما فان قيل فاي معنى
لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان رخصة بعد
الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي
معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة
والمعلوفة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع
ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة
في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة
بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية
خرج بحرف والجواب المنع من ان واخواته
للتعليق بالصفة فان الكلام هنا في
اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل مثلا عن صوم به في الليل بخلاف

هنالك

٤٩

هنالك كما علمت ومبالغة السيد دره في التسوية
بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل
من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قدم دلالة كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها احد قال الكثر مخالفينا
ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما نعدى بعض متاخريهم فاجاز
وان علم المامور به مع نقل كثير منهم الاتفاق
على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء
الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر
السيد عبده بالعمل في غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر صحيح جائز باعتبار علم
العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء
العبد الى وقت المعين واما مع علم الامر
كما لو علم موته يوم كذا بصوم غد وهو يعلم موته

عليه والدليل على ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك
لا محالة وانما احسن دخول الشرط فيمن نامره بفعله علينا بعضه في المستقبل
يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل
لانه انما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان نعلم عقلا وانما نعلمه بالخبر فلا بد
من الشرط ولا بد ان يكون احدنا في امره
يحصل في حكم الظان ليتمكن من يامره بالفعل
مستقبلا ويكون الظن في ذلك قايما
مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم
مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى
عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر
نحو دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول
صلى الله عليه وآله حالهم كحالنا اذ الظنا

قوله والله اجاز علم الله ان الله احسن السيد المرتضى رحمه حيث عدل عن الترجمة
المذكورة وفرض المسئلة فيما يشمل الشرط الوقوع واحسن التعبير عن
المطلب حيث خصص النزاع بشرط التكليف وماله دخل في تمام
المكلف حيث قال وفقهاء والمتكلمين اي فان تمام المكلف
شرط التكليف لا شرط الوقوع قاسم ره

فليس بجايز وهو الحق لكن لا يخفى ان ترجمة عن المحقق
بما مر ع وان تكثر ايرادها في كتب القوم
وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل
عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما
عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي
حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا
المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب
فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان
يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل
او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان
الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط
قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلوا

الله تعالى حال من نامن فعند ذلك نامر بلا
شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد
نفسه كافية في تحرير المقام وافية باثبات
المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها
بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج
على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه
لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من
الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد
انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف
له فلا تكليف فلا معصية الثاني لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما
الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع
التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يق

الوجه الاول [illegible]
[illegible] الوجه [illegible]

قد يحصل

٧١

قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت
متسعا فاجتمعت الشرايط عند دخول الوقت
وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول
نحن نفرض الوقت المتسع زمنا ونردد في
كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع
وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي
هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف
واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث
لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلم وجوب ذبح
ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو
عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على
ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان
الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك
يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع

هذا خارج عن محل النزاع لان النزاع في
الامر الحقيقي دون المجازي والامر
هنا مجازي

[illegible]

التّزاع من هذا القبيل فانّ المكلّف من حيث
عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربّما يوطّن
نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف
في الاخرة وفي الدّنيا لانزجاره عن القبيح
الا ترى انّ السّيد قد يستصلح بعض عبيده
بامر يخبّرها عليه مع عزمه على نسخه
امتحانا له الانسان قد يقول لغيره وكلتك
في بيع عبدي مثلا مع علمه بانّه سيعزله اذا
كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه
في امر العبد والجواب عن الاوّل ظاهر ممّا
حقّقه السّيد اذ ليس نزاعنا في مطلق
شرط الوقوع وانّما هو في الشّرط الذي يتوقف
عليه تمكّن المكلّف شرعا وقدرته على امتثال
الامر وليست الارادة قطعا والملازمة انّما
تتمّ بتقدير كونها واجبة فتوجّه المنع عليها جليّ

وعن الثّاني المنع من بطلان اللّازم وادّعا
الضّرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السّيد
عنه في تتمّة شفيع المقام ما يتّضح به سند هذا
المنع فقال وهذا نذهب اليه انّه لا يعلم بانّه
ماموربالفعل الّا بعد تقضّي الوقت وخروجه
فيعلم انّه كان ماموراً به وليس يجب اذ الم
يعلم قطعا انّه ماموران يسقط عنه وجوب
التّحرز لانّه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم
وهذه امارة يغلب معها الظّن ببقائه فوجب
ان يتحرّز من ترك الفعل والتّقصير فيه ولا
يتحرّز من ذلك الّا بالشّروع في الفعل والابتدار
بر ولذلك مثال في العقل وهو انّ المشاهد
للسّبع من بعد مع تجويزه ان يختزم السّبع
قبل ان يصل اليه يلزمه التّحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا لزمه التّحرز ان يكون عالما ببقا

التبع وتمكينه من الاضرار به وهذا كلام جيد
ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر
الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم
بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية
صوم الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث
لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول
العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم
عليه السلام بالذبح الذي هو فري الاوداج بل تكلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما
يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى
وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
فانا نجزي عليه السلام فلا شفاقة من ان يؤمر
بعد مقدمات الذبح بريء نفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما طرق

المبتع بالفم الثوب

الوذمة جمع القطع قال في الصحاح في باب الذال
اوذمة ذبا ضربه فوقع الوذمة والاوداج العروق
وقال المدية بفتح الميم السكين

ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد
علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانهيا
اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس
الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن
لو كان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصد
الاقرب عندي ان نسخ الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم
الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة
في النهاية وبعض المحققين من العامة
وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم

وانه سيؤمر به من الذبح او من مقدماته الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية
ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد
علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانهيا
اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس
الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن
لو كان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصد
الاقرب عندي ان نسخ الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم
الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة
في النهاية وبعض المحققين من العامة
وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم

اعنى الاذن فى الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة
فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل
بدون ضم شئ منها اليه فى الوجود نازعا
بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن فى الترك اليه
باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه
النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع
من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع
فى النسخ الواقع بلفظ نسخ الوجوب
ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذى
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا
فى رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو رافع الحرج

عن الفعل

عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل
الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضى
للجواز موجود والمانع عنه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء
من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض
لاجزائه واما الثانى فلان الموانع كلها
منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب
وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب
مهية مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع
احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع
المنع من الترك الذى هو جزء منه فلا
يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل
لانم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت
الجواز لان الاصل علة لوجود الحصة

الفصل

٧٤

التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين
فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لابد
لوجوده فى الواجب من علة هى الفصل المقوم و
ذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض
لزوال الجواز لان المعلولين ولدين والعلة
فثبت ما بغيته النسخ لبقا الجواز قلنا هذا
مردود من وجهين احدهما ان الخلاف
واقع فى كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم
وقال انهما معلولان لعلة واحدة وبتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه
علة له فلا يلزم ان ارتفاعه مطلقا يقتضى
ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم
يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر
الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك
مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذى

هو الجواز

هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما
المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال
الاول خلفه الثانى ومن هنا ظهر انه ليس
المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ
فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا يخفى
هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب
بقى الجواز حيث ان ظاهر استقلال الامر
فان ذلك توسع فى العبارة والكثر هم مصرحون
بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل
بارتفاع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها
لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى
احتمالى رفع البعض الذى يتحقق معه
البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا
الظاهر يقتضى البقا لتحقق مقتضيه اولا
والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح

ذلك ان النسخ اعا توجه الى الوجوب والمقتضى
للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه
وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه
لم يقولنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر
الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب
المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذي هو جزء
من ماهية الوجوب وقد رمشترك بينها وبين
الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام
احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه
الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة
يعد في الضروريات وح فالشك في وجود
القيد يوجب الشك في وجود المقتضى وقد
علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت
نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق

بالمجموع

بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد
مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى
ولو تثبت الخصم في ترجيح الاحتمال الاول بالاصالة
عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة
عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر
فساد قولهم في اخر الحجة ان الظن يقتضي البقا
لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام
القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت
اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان
دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما
هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة
والاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام
جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض
حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب
بخصوصه الا عن شاذ بل نما رد ذلك بعضهم بين

والحاصل كلامه لنا دليلهم خاص فانه يدل على ابقاء خصوص الاستحباب لانه يقولون النسخ يرفع الحرج
من الترك وبعد رفع الحرج لا يبقى الاذن في الفعل فقط بل الاذن مع الرجحان لان الرجحان
الملزم معتبر والاذن في الفعل مع الرجحان وعدم المنع من الترك وهو معنى الاستحباب مع انه مرة ما
اما ابقاء الاباحة فقط او ابقاء الاعم منها ومن الاستحباب او ابقاء الاعم من الاباحة والاستحباب
والكراهة واما القول ببقاء الاستحباب فقط فقد نص بعضهم القائل بهذا القول فهو للغير
لا يطابق مدعاهم فتأمل

نافيا للقائل بر مع ان دليلهم على البقاء كما رايت
ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه
ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل
وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع
من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جزء
كان الباقي مفهوما هو الاذن في الفعل مع
رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك علم
ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان
هو الباقي اعتبر الشافعي في النواهي اصل
اختلف الناس في مدلول صيغة النهي على نحو
اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم
مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام
عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه
المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم
النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا

سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه واله
عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب
وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يؤمن ان
هذا مختص بما نهى الرسول صلى الله عليه واله
موضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان
يحرم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه واله
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في
احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي
في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة
على نحو ما قلناه في الامر اصل اختلفوا
في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون
الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة
في التهذيب وفي النهاية المطلوب بالنهي نفس
ان لا يفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة وهذا
هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا

مثلا يعدّ في العرف ممتثلا ويمدح العقلاء على الترك
لو يفعل من دون نظر الى تحقّق الكفّ عنه بلا
يكاد يخطر الكفّ ببال اكثرهم وذلك دليل
على ان متعلّق التكليف ليس هو الكفّ والالم
يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك
احتجّوا بانّ النهي تكليف ولا تكليف الّا
بمقدور للمكلّف ونفي الفعل يمتنع ان يكون
مقدورا له لكونه عدميا اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل
الحاصل محال والجواب المنع من [illegible] انّه غير
مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود
والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة
في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل
لابدّ للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح

اثر الاثر

اثرا لانّه نفي محض وليس فالاثر لابدّ ان يستند
الى المؤثر ويتجدّد بتجدّده والعدم السابق مستمرّ فلا
يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انّما
يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية
بهذا الاعتبار في حين المنع وذلك لانّ القادر
يمكنه ان لا يفعل فيستمرّ وان يفعل فلا يستمرّ
فاثر القدرة انّما هو الاستمرار المقارن لها
وهو مستند اليها ومتجدّد بها اصل قال
السيّد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم
العلّامة في احد قوليه انّ النهي كالامر في
عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل للمرّة
والتكرار وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول
الثاني للعلّامة رحمه اختاره في نهاية ناقلا له
عن الاكثر والميل اذهب لنا انّ النهي يقتضي
منع المكلّف من ادخال ماهيّة الفعل وحقيقته

[illegible]

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل
فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق
ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا
اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا
مخالفا للسيد وحسن منه عقابه وكان عند
العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب
المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي
السيد يتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي
الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام
وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
وللخلاف كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون

جواب سوال مقدر ١٢

حقيقة

[illegible]

٧٩

[illegible]

حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون المشترك والجواب عن الاول ان الكلام
في النهي المطلق وذاك مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه
عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة
كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر
هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا
ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك
اعني لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم
من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين
يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال وعن
الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع
في الكلام مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام

لانه ان كان خصوصية التكرار معينة بالتكرار
تكرار او في المرة فيها كذلك وبالعكس تناقض
لاجتماع الدوام ونقيضه في الصريح ١٢

قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال فتجم
الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان
هذا ليس تكليف بالمحال بل هو محال في نفسه لان
معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز
وان تعدد الجهة بان كان للفعل جهتان فصاعدا
يتوجه اليه الامر باحديهما والنهي عن الاخرى
فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار
المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة
وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن اجاز
اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا
ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع
انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين
في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد

يكون ذلك قرينة المجاز وحيث لم يوقتا يوافقه
يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا
والوجه في ذلك واضح اصل الحق امتناع
توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك
مخالفا من اصحابنا وافقنا عليه كثير ممن خالفنا
واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول
الوحدة يكون بالشخص بالجنس فالاول
يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد
كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه
مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان
اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة
الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل

المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به
وذاك منهي عنه ومن المبين ان التعدد بالجهة
لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة
الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد
فلو صحت لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء
المأمور بها للصلوة خرج والامر بالمركب امر باجزائه
ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو محال
وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج
المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي
عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان

باعتبار

باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع
سواء اتفاقا او اللازم باطل اذ لا اتحاد في
المتعلق فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن
الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين
هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين
مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
ان الظن في المثال المذكور اراده بتحصيل حاصل
التوبة اي وحيث اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع
كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ان
الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان

مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة
الا ان الكون الذى هو جزء لها بعض جزئيا به
اذ هو ما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب
لهذا الكون صار متعلقا للنهى ضرورة ان
الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها
فى الفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به
الحكم حقيقة وهكذا يقال فى حقيقة الصلوة فان
الكون الماموربها وان كان كليا الا انه
انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر فى الحقيقة
انما هو الفرد الذى يوجد منه وانما باعتبار
الحصة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على
البعد الثابت فى وجود الكلى الطبيعى وكما
ان الصلوة الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك
الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد كلى الصلوة بالجزء المعين منها

فقد اختار ايجاد الكلى الكون بالجزء المعين
منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذلك
يقتضى تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهى وهو
شئ واحد قطعا فنقول وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما اه ان اراد به خروجهما عن
الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا حاجة
اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد
بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر
ومكابرة مجضة لا يرتاب فيها ذو مسكة
وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على
من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان
الجدال والعصبية عنانه اختلفوا
فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على اقوال
ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات

وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة
واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم
المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون
بدلالة اللغة عليه ايما ولا قوى عندى انه
يدل فى العبادات مطلقا بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اولهما ان
النهى يقتضى كون ما تعلق به مفسدة غير مراد
للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة مرادا وهما
متضادان فالاتى بالمنهى عنه لا يكون اتيا
بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة لا نعنى بالفساد الا
هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت
احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى
والثانية فظاهرا والا لتزام فلانها
مشروطة باللزوم العقلى او العرفى كما هو

وكلاهما

وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند
العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها
لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف
بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم
بين صحة الفاسدين بالدلالة مطلقا بحسب
الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فى جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابواب
كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفد
لزم من نفيه حكمة تدل عليها النهى ومن ثبوته
حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت
حكمة النهى مرجوحة فهو ايضا ممتنع لانه
مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة

خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض
وان كانت راجحة فالصحيحة ممنعة لخلوها عن المصلحة
بل الفوات قد الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما
انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة
عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه
لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة
في قول العلماء بحده ما لو سلم حد الاجماع ومعلوم
انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتناجر
فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بعض
ترتب الاثر على وجود الحكمة في الشيوع اذ من
الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ابقاء عقد البيع
وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني اشغال الملك
عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة
باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال

على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه
في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات
يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه
على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات مقبول وارجح
منعوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما انا
على دلالته شرعا انا لم نزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد واجابوا عنه اولك بانه
انما يقتضي على الفساد واما ان تلك الدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد
انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل
على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم دلالته
لحجية ذلك وهم وان اصابوا في القول بالدلالة
في العبادات لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق
استدلالنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر
يقتضي الصحة لما هو الحق وفي دلالته على الاجزاء

بلا تفسير والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة
وهو الفساد اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة
شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون
دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال
لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات
لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تباقض
احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي
الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به
حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا
انه لو دل لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول لهيتك
عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك
لكنه

يحصل الملك واجيب بمنع الملازمة
الملزوم فان قيام الدليل الظني على معنى لا
يمنع التصريح بخلافه وان الظن غير مراد وكون
التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند
التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض
يدفع ذلك الظن وبينافيه قطعا وليس بين قوله
في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله
نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك
الذوق السليم والحق ان الكلام صحيح في غير
العبادات وهو الذي مثل به ولما فيها
فالحكم باشتمال اللازم على غلط بين اذ المناقضة
بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو
فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر المطلب الثالث في العموم
والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في الكلام

على الفاظ العموم اصله الحق ان للعموم في لغة
العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد رحمه
وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل
في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك
مشترك بين العموم والخصوص ونص السيد
على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى
العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي
الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ
التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ
العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا وهو
التبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة عملا
لاصالة عدم النقل كما مر واما النكرة في

سياق النفي

٨٦

في سياق النفي للعموم لا عين حقيقته وهو المطلوب
وايضا لو كان يخ كل وجميع من الالفاظ المدعى
مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل
رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه
وذلك باطل بيان الملازمة ان كل واحد
مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شئ يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون
الناس متاكدا عند التكرير وانما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك يكتفي الايضاح وازالة الاشتباه
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين
الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها
للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى
بل استعمالها في الخصوص اكثر وظن استعمال
اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق

مثله الثّانى انّها لو كانت للعموم لعلم ذلك امّا
بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرّده
فى الوضع وامّا بالنّقل والآحاد منه لا يفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكلّ فيه
والجواب عن الاوّل انّ مطلق الاستعمال
اعمّ من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر
عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون
فى الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثّانى منع الحصر
فيما ذكر مع الاجمال فان تبادر المعنى من اللّفظ
عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد
بيّنا انّ المتبادر هو العموم مرّة وذهب
الى انّ جميع الصّيغ حقيقة فى الخصوص انّ
الخصوص متيقّن لانّها ان كانت له فمراد
وان كانت للعموم فداخل فى المراد وعلى

التقديرين

وعلى التقديرين يلزم منه ثبوته بخلاف العموم فانّه
مشكوك فيه اذ ربّما يكون للخصوص فلا يكون
العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله للخصوص المتيقّن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه ولانّه اشتهر فى
الالسن حتّى صار مثلا انّه ما من عامّ الّا وقد خصّ
منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظّاهر يقتضى كونه حقيقة
فى الاغلب مجازا فى الاقلّ تقليلا للمجاز والخلاف
امّا عن الاوّل فبانّ اثبات اللّغة بالترجيح
وهو غير جائز على انّه معارض بانّ العموم احوط
اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلّم فلو حمل
اللّفظ على الخصوص لاضاع غيره ممّا يدخل فى
العموم وهذا لا يخلو من نظر وامّا
عن الاخير فانّ احتياج خروج البعض عنها
الى التّخصيص لا يخصّص ظاهرا فى انّها للعموم

على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون
عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد
بينا قيام الدليل عليه هنا مع ما في العلم
بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف
باداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا يعرف
في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوها
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من
لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات
اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس
الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ
وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق
والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر
العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء
منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بان
احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض

من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على
العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد
وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي
الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو
خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني
فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد
المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه
خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته

على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا
على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين
ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل
انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه
حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد
المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ المو
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا
على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله
عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء و
نظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع
ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
كما علم آنفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل

فائدة

فائدة

بجميع الافراد

بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض
ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع
وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر
من بعض المياه الى غير ذلك من موارد
استعماله في الكتاب والسنة فتعين فيها
كلها ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا
تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى
المحقق قدس الله نفسه فانه قال في آخر هذا
البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق
لم ينكر ذلك **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع
المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه
وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه
المحقق عن الشيخ نظرا الى الحكمة والاصح الاول
لنا القطع بان رجال مثلا بين الجمع في صلوح

لكل عدد بدلا كرجل بين الآحاد في صلوحه
لكل واحد فكما انّ رجلا ليس للعموم فيما
يتناوله من الآحاد كذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب
واجب الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقي
ما سواها على الشك حجّة الشيخ انّ
هذه الفظة اذا دلّت على القلّة والكثرة
وصدرت من حكيم فلو اراد القلّة لبيّنها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد
من وافقه من العامّة انه ثبت اطلاق اللفظ
على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على
الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى
والجواب عن احتجاج الشيخ امّا اولا فبانا
لمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه ايضا وامّا
ثانيا فلانا لا نسلّم عدم القرينة اذ يكفي

فيها

فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر و
والتحقيق انّ اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك
بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق
محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا انّ اقل مراتب الخصوص
باعتبار القطع بارادته يصير متيقّنا ويبقى
ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدلّ على ارادته
ولا يخفى في هذا منافاة للحكمة بوجه وبنا
يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون
اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانّما هو للقدر
المشترك بينها فلا دلالة على خصوص احدها
ولئن سلّمنا كونه حقيقة في كل منها لكان
الواجب حينئذ التوقف على ما هو التحقيق من
ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه
الا بالقرينة وانّ استعماله حقيقة في جميعها

لايكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل

فايدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح

وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند

اطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين

وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه

لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان

كان له اخوة والمراد به ما بيتنا ولا الاخوين

اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني

قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى

وهرون عليهما السلام فاطلق ضمير جمع المخاطبين

على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان

فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق

انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على

استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني

بالمنع

بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما

سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة

حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على

كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث

انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة

الجموع لا في جمع ما اصل ما وضع لخطاب

يحيى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته

من تأخر عن زمن الخطاب وانما حكمه لهم

بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف

وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن

بعدهم لنا انه لا يليق للمعدومين يا ايها الناس

ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي

والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم

لوجودهما وايضا فهما بالانسانية مع ان

خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم

احدهما يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول صلى الله عليه واله مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان
الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له
بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد
يدل على العموم
فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم
فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الفرعية
بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله
عليه واله وذلك اجماع منهم على العموم لهم
والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب
المشافهة اذ التبليغ لا يتعين بهذه المشافهة
بل يكفي حصوله للبعض شفاهة وللباقين
بنصب الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين

شافهم

شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان
يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته
لم لا يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت
عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كونا

الفصل الثالث عشر

مكلفين بما كلف به معلوم بالضرورة من الدين
في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم
في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جواز
حتى يبقى واحد وهو اختيار الشيخ والمرتضى
وابي الكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة
وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى
انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القايل
اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف
وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما

في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ
دينارا الى ثلثه وكذا قوله كل من دخل داري
فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد
او ثلثه فقال اردت او هو مع تحكيم عرف
ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة
قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير
الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق
وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز
استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان
لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه
غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث
قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله وحده
الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد

نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده
اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب
جواز التخصيص الى الواحد منها وجدت القرينة
وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من
اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء
والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من
الاقل هكذا اجاب العلامة رح في بعض كتبه
نظرا الى ان اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع
ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق
في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل
على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما هو الحق وسنتمه فلا بد في جواز

مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم
كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لاشتماء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد
بعض مدلول العام فهو جزء وعلاقة الكل الجزء
حيث يكون الاستعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء غير مشترطة بشئ كما نص عليه المحققون
وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص
وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في
ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها
ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام
كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله
تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس
كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل
والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة

اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة
فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من
تحقق كثرة يقرب من مدلول العام لتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك
هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع جم بقرب آ
وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص
مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة
لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه غير محل
النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شئ وذلك لما جرت العادة من ان العظماء
يتكلمون عن وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم
ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير
ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع
لان البحث في تخصيص العام والناس على

هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود بعض عام وقد
يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة لطلاق
الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل
وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد
من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل
هو البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل و
يشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر
انه الطلاق المعرف بلام العهد الذهني الذي
هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين
يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من
بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا
مثل الطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على موجود معين من بين معهودات خارجية
كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا بها

واجدا من اسواق معهود بينك وبينه عهدا خارجيا
معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكان
ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هنا
حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل
في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه
فرعا لكون حقيقة في الثلثة او الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يختص
اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع
فان الجمع من حيث هو لين بعام ولم يقم دليل
على تلازم حكمها فلا تعلق لاحدها بالاخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر
اصل واذا خص العام واريد به الباقي
فهو مجاز مطلقا على الاقوى وقال الشيخ
والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من
اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا

انتفاء اللازم اذ الفرض واقع فى مثله اذ الكلام
فى الالفاظ العموم التى قد ثبت اختصاصها
فى اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا
امران احدهما لم يتعين والما طل عدم تناول
الغير والثانى انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة
لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص
اما كان مع غيره وبعده يتيقنا وله وجده
وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له
واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله
لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه
ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس
باعتبار تناوله للباقى حتى يكون بقاء التناول
مستلزما للبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه
مستعمل فى المعنى الذى ذلك الباقى بعض منه

وقيل هو حقيقة ان كان الباقى غير منحصر بمعنى
ان لكثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب
اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية
وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو
القول الثانى للعلامة اختاره فى التهذيب
وينقل هنا مذاهب للناس كثيرة سوى
هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى
فى التعرض لقلها لنا انه لو كان حقيقة
فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما
واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة فلا ريب ان البعض
مخالف له يجب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة فى معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان

وبعد التخصيص يستعمل في بقي الباقي فلا يبقى
حقيقة والقول بانه كان متناولا للحقيقة
مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز
وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق
الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما
المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه
ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة
انما يفيد بانضمام دخوله تحت المراد وكونه بعضا
منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم
بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا
بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال
بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر

في عدد

في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما
والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه
تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره
فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشا
الغلط في هذه الجهة اشتباه كون النزاع
في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله
لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة
كون الامر للوجوب والجمع للاثنين
والاستثناء مجازا في المنقطع وهو باب
اشتباه العارض بالمعروض حجة القايل
بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان
التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو
الرجال المسلمون من المقيد بالصفة
واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
واعتزال الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء

لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو
المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة
باطل اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه
موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان
كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار بواسطته لمعنى عليه ما وضع له اولا
وهو بديهي ولما نقلت عنه ومعه لما انقلت
اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق
ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب
واو مضموم وهو جزء الكلمة والمجموع لفظ
واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت
كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من

معنى

معنى لخر الى فلا يقال ان مسلم للجنس
واللام للقيد والحكم يكون بخلاف سنة
الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه
مبني على ان المراد بتمام مدلوله وان الاخراج
منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه
لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث يتحقق
في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها
وان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام
لا تمام المدلول فقد ما على الاسناد وهيهات فكيف
يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصلا
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه
عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين

قوله على عدد بتسليم ان ارادة تمام المدلول يمنع الحكم بكون الاستثناء من خمسين حقيقة ثم عدم ارادة تمام المدلول في الباقي يجعل الاستثناء من مسمى سنة مرادا به الباقي مجازا فيكون الاستثناء مجازا في الجملة وخمسين بقرينة الاستثناء في الجملة اللازم بالنسبة اليه غير متم ولو سلم فذلك الحكم هو بعينه ان كل المراد باستثناء تمام المدلول الحقيقي واستثناء البعض انما فرق قبل اسناد الحكم اليه فكونه انما هو بعد الحكم لا عن ارادة بجميع المجموع من حيث هو موضوع لما هو محمد الحكم انتهى

ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل
على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل
فلا اول حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض
لباقيها فانه تطويل بلا طايل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع
من اثنين او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان
السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قيل في الحال
الا فلانا فترك اكرام من وقع النص على اخراجه
عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة
وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب
احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول
ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر
ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة

وتعددت

٩٦

وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها
فلا يعمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يعمل عليه بل يبقى متردد ابين جميع مراتب
الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا
يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما
يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل
السابق الثاني بانه بالتخصيص خرج عن كونه
ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكروه صحيح اذا
كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين
احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع
فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه
من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص
قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة

عدم ارادته للعموم حيث يقع في كلام الحكيم تقريب
ما مرّ في بيان افادة المفرد المعرّف للعموم اذ
المفروض انتفاء الدّلالة على المراد ههنا من غير
جهة التخصيص فمن اين يجب الحمل على ذلك البعض
ويسقط ما ذكر عنوه هنا مع ان الحجة غير وافية
بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج
بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد
لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير
وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي
وان لم يكن حقيقة ويسند هذا المنع بظهور
دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى
العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه
فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي
مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب

الحمل

الحمل على ما بقي اصل ذهب العلامة في النهاية
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء
البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية
عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى
فيها كلا من القولين عن بعض العامة وقد
اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال
بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام
العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية
وانكر ذلك جمع من المحققين وقالين ان العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص ممنوع اجماعا
وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر
يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص
وقال بعض انه يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في الطرفين

لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص عن بعض المتقدمين وبصريح الحرين
باختيار لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قايله
انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد
عمومه جزما ان لم يتبين الخصوص فذاك والا
تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال
بعد ذكر هذا الكلام عن ذلك القائل وهذا
عين معدود عندنا من مباحث العقلاء و
مضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن عناد و
واستمرار في عناد ومضطرب العلماء ولما اذا
عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص
عنه حتى يحصل الظن الغالب باستفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا
راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات لنا

ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا
حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار ثبوته
احتمالا ما ويالاحتمال عدم وتوقف ترجيح
احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا
بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا
سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى
الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج المجوز والمتمسك
به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص
بالعام لوجب طلب المجاز في العلم بالحقيقة
بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما
هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه
موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز
منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف

ما ض ايضا يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث
عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا
احتج العلامة ن على مختاره في التهذيب وهو
كالصريح في موافقة هذا القايل فتامل والجواب
الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم
مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا
كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه ان
كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على
تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان
لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب
القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام
الخاص لنصب له ذلك دليل يطلع عليه فانا

بحث

بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه
واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا
ما يكون المسئلة مما كثر فيه البحث وبحث فيها
المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصلا اذا تعقب
المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح
عوده الى الكل ولم كان الاخير مخصوصا قطعا
وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد
جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب
الاستثناء ثم يشيرون فيما في انواع المخصصات
الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على
منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج
عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات
فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب

للجمل المتعاطفة ظ في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل
واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال الجرجاني
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف يعني
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد
المرتضى رضي الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف
الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان
للقول بالوقف والقول الثاني في الحكم بان الاخيرة مخصوصة
على كل حال ثم نظر ثم لخلاف في استعمال لا
في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول يحمل
عند اول هذين جميعا عند ثانيهما وفصل بعضهم
تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة
على الامرين واختاره العلامة في التهذيب
وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل
النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذي يقوى في
نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين

لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو
حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا
بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى رضي الله عنه وان
كنا في المعنى موافقين له ولا لتصريحه ره بلفظ
الاشتراك في اثناء الاحتجاج لمرياب كلامه الحمل
على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان
الاستثنا اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل
واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه
الى الجميع لجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه
الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع
على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة
وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشئ يرجع
الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما
عرفت من مذهبي الوقف والاشتراك من
الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة

لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما
هناك انه لا يعلم كون بعضها مرادة بخصوصها او في
جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب
كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة
انما تخصيص ما سواها ولتقدم على توجه الخيار
مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه
المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام
وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة فضلا
او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص اللفظ خصوص التصور
المعتبر فيه اعني بتصور المعنى والموضوع له
خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى
عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او
حقيقية فلان يعين لفظا معلوما او الفاظا

معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما والعموم التصوري والمعتبر
فيه والموضوع له ايضا عاما ولان يعين اللفظ
او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه
العقل بذلك المفهوم العام ونحوها
والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع
عاما للتصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا
من القسم الاول من هذين المشتقات فان
الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر
لمن قام به الفعل مدلوله وصيغة مفعول
منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات
كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع
لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار

تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل
لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا
على الخصوصيات فلا يقال هذا وبراد واحد مما
يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى
العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في
الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف
فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع
من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى
وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء و
استعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال
الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها

من اصليها

من احديهما عام والاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة
وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك
لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل
بخصوصها والخاص فيما النسبة الى الحدث
وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها
فظاهر واما الفعل فلان الاخراج يراعى
هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع
بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل
المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض
امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي

صلاحيّة المستثنى كذلك وهي تحصل بامور منها
كونه موضوعا بوضع الاداة اعني الوضع العام
وهو الاغلب كان يكون مشتقّا او اسما مبهما
او نحوهما ممّا هو موضوع كذلك وعلى هذا فان
الامرين اريد من الاستثناء كان استعمالا فيه
حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما
في نظائر فان افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انّما هي بالقرينة وليس ذلك من
الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدّده
في المشترك لكنّه في حكمه باعتبار الاحتياج
الى القرينة على انّ بينهما فرقا من هذا الوجه
ايضا فانّ احتياج اللفظ المشترك الى القرينة
انّما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسمّيات
متناهية فحيث يطلق يدلّ على تلك المسمّيات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين

المراد منها

المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع
العام فانّ مسمّياته غير متناهية فلا يمكن
حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون
البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه
الى القرينة انّما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون
صلاحيّته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى
والى الجميع باعتبار اخر في حكم حكم المشترك
وقد اتضح لهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانّه لا تعدّد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبيّة موضوعة وضعا متعدّدا
لكلّ من الامرين كما ظهر عناد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا
مع كون الوضع في الاصل للاعمّ وعدم ثبوت

خلافه احتج المرتضى رضى الله عنه بوجوه الاول
ان القايل اذا قال لعبده اضرب غلماني واكرم
اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب
هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من
جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من
استعمال اللفظة في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على انها مجوز بها
في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف
في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة
استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة
وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعى من
خصه باحديهما انه اذا اعاد اليهما فلدلالة
دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة الاخيرة
تليه فللدلالة وهذا من الجماعة اعتراف

بانه

بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا
فيجب ان يكون تعقب استثناء الجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه يحتمل العموم
للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث
انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين
من ان يكون انما راجعا اليهما معا او الى
واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون
راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء
يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد
فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا
ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى
الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوزها
فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه
بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب

مع عدم القطع على كلّ واحد من الامرين ان نقف
فيهما ولا نقطع على شئ منهما الّا بدلالة الرّابع
انّ القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت
جيراني وخرجت زكوت قيما او قال صباحا
او مساءً او في مكان كذا احتمل فيما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزّمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدّد
من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما
هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على
انّ العامل فيما عقب بذكره الكلّ او البعض
الّا بدليل غير اللّفظ فكذلك يجب في الاستثناء
والجامع بين الامرين انّ كلّ واحد من الاستثناء
والحال والظّرف الزّمانية والمكانية فضلة
في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله لو قال
وليس لاحد ان يركب انّ الواجب فيما ذكرناه

القطع

القطع على انّ العامل فيه جميع الافعال المتقدّمة
الّا ان يدلّ دليل على خلاف ذلك لان هذا
من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب
القطع بان الفعل الذي يعقبه الحال
او الظّرف هو العامل دون ما تقدّمه
وانّما يعلم في بعض المواضع انّ الكلّ عامل
بدليل والجواب امّا عن الاوّل فبانا لم نمنع من
اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاجمال سواء كان
بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا لما
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب
المقتضية له وامّا عن الثّاني فبانه على
تقدير تسليمه انّما يدلّ على كون

لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلنا
ولا بدّ في الاشتراك من وضعين واما عن الثاني
فبان عدم الدليل المعتبر على تحتّم عوده الى الجميع
او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى
الاشتراك بل يتردّد الامر بينه وبين ما قلناه
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في
اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على العموم
منه وممّا قلناه حجّة القول بالرجوع الى الجميع
او ستّة احدها ان الشرط المتعقّب للجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء لجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتّحاد معينهما
فانّ قوله تعالى في آية القذف الّا من تاب
جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها انّ
حرف العطف يصيّر الجمل المتعدّدة في حكم
الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيدا

عبد الله

عبد الله ورايت زيدا بن عمرو وبين قولنا رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها
وثالثها انّ الاستثناء بمشيّة الله تعالى اذا
تعقّب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك
الاستثناء بغيره والجامع بينهما انّ كلا منهما
استثناء وغير مستقل ورابعها انّ الاستثنا
صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم
باولويّة البعض يحكّم فيجب عوده الى الجميع
كما انّ الفاظ العموم لمّا لم يكن تناولها
لبعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها
انّ طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بدّ لهم حيث يتلفّظ
ارادة الاستثناء بالجمل المتعدّدة من ذكره
بعدها مريدين الجميع حتى كانّهم ذكروه عقيب

كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لا منهج وكان
مخالفا لما ذكر من طريقهم الا ترى انه لو قيل في
اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا
الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم
فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه
من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام التوابع
منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة بر وموثر فيه فالاستثناء المتعقب
الجمل المتصلة المعطوفة بعضها على بعض يجب
ان يؤثر في جميعها والجار عن الاول المنع من
ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في
الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة
وعن الثالث انه قياس كالاول وعن الثالث

بان

بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء والا لما
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض ما في
ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله
على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول
القائل جئت وزرتك ان شاء الله تعالى
وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف
الكلام عن المنفي والماضي لا لغير ذلك فان
قيل كيف اقتضى تعقب المشية الكثير جملة
وقوف الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخير فقط
قلنا لو لا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول
باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز
لذلك والشك فيه فرق بين ما يصح عوده
اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم

للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام ولعله يحسن ان
يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك
ليس بظاهر فيه ولا شئ مما يصلح له من مراتب الجمع
الا يرى ان القايل اذا قال رايت رجلا كان
كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد
كل من يصلح هذا اللفظ وعن الخامس انهم كما يريدون
الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما
يدل على مرادهم في آخر الجمل هربا من التطويل
بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة
في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس
ان اعتياد الاتصال في الكلام وعدم الفراغ

منه

منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز
حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورته
ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضر منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي
عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما
عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قايل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضى لرجوع الاستثناء
الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه ولو استقل
لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل
وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز

مع افادته واستقلاله لزم ان يعلق بغيره لوجب فيه
لو كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره الثاني
انّ من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الاّ لضرورة يقتضي خلاف ذلك
ولمّا خصّصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع لو رجع
الاستثناء الى الجميع فانّ انضم مع كل جملة استثنا
لزم مخالفة الاصل وان لم ينضم كان العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد
العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه وقوله حجة ولانّا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في انّ
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه
دون ما تقدّم فاذا قال القائل ضربت
غلماني الاّ ثلثة الاّ واحدا كان الواحد المستثنى

راجعا

راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا
في عين دفعا للاشتراك السادس انّ الظاهر
من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية
الاّ بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما
انّ السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة
بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من
تعلقه بها والجواب عن الاول انّه ان كان المراد
بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتحقق
في لفظ العام والاصل الحقيقة فلا جهة صحيحة
لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء
اخراج من اللفظ بعد ارادة معناه تمام وقبل
الحكم والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فلان

فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه
والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان
مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى
منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء
قرينته وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم
لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة
وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة
الواجبة لدفع مجذور الهذيرة هذر فان
الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز
عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب
ولا يقربه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بما لا
في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل
بدفع مجذور الهذيرة فضول بل غفلة وذهول
لان دفع الهذيرة لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل لقبل الاستثناء وان الفصل في التلفظ

عرفا

والقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق
ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد
ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم
والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة
او استصحاب هذه الارادة فنوجه المنع اليه
لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا
بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة
المتكلم ظاهر اللفظ حتى تحقق الفراغ وينتفي احتمال
ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح
بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب
رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي
معه دفع مجذور الهذيرة لما عرفت فعلم ان
المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال

انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر
ان يأتي بدليل في حال تشاغله بالكلام حيث شاء
منه فما لم يقع القراع منه لا يتجه للسامع الجزم
بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض
قد يتعلق تخصيص الاخيرة كما يتعلق تخصيص الجميع
بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه
لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم
على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق
بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا
من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر
عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر
في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين
الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن
القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها

كون الفعل

القول بان الامر المجرد عن القرائن حقيقة في الندب
فرع القول باشتراك الامر فتامل

كون الفعل راجحا امر متيقن ومازاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في
التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته
كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل
به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه
حقيقة في الندب فقط وهذا ما يفرق به
بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة
بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما
هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من
يقول بانها حقيقة في الندب وعد بعض
الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون
على ارادة الندب بخصوصه وذلك لا ينافي
الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقتضاء المتكلم

١١٤

[illegible]

الكلّ او الاخيرة وحدها لكنّا نعلم انّ الاخيرة
مقصودة على كلّ حال فالشكّ في قصد غيرها
ولو فرض انّ المتكلّم نصب قرينة على ارادة الكلّ
لم يكن خارجًا عندنا عن موضوع اللّفظ ولا عادلًا
عن حقيقته بل كان مستعملًا له فيما هو موضوع له
عمومًا ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون
المتكلّم بارادتها مع الباقي متجوّزًا ومتعدّيًا عن موضوع
اللّفظ الى غيره وهذا بعيد جدًّا بعد ما علمت
من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدّليل
في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبيّة
موضوعة للتّعلّق بالاخيرة فقط على انّه لو ثبت
ذلك لاشكل جواز التجوّز بها في الاخراج من
الجميع لتوقّفه على وجود العلاقة وفي تحقّقها
نظر وقد مرّ غير مرّة ان علاقة الكلّ والجزء
بالنسبة الى استعمال اللّفظ الموضوع للجزء في الكلّ

ليست

[illegible]

[illegible]

ليست على الملازمة بل لها شرائط وهي ههنا مفقودة
والجواب عن الثّاني انّ حصول الاستقلال
بتعلّقه بالاخيرة انّما يقتضي عدم القطع بالتعلّق
بغيرها ونحن نقول بجواز العود الى الجميع عندنا
وعند السيّد رضي الله عنه محتمل لا واجب واما
قوله لو جاز مع افادته واستقلاله لزم فظاهر
البطلان لانّ ما يستقلّ بنفسه ولا يتعلّق له
بغيره وجوبًا ولا جوازًا لا يجوز ان يتعلّق بغيره
قطعًا بخلاف ما نحن فيه فانّه من الجائز مع حصول
الاستقلال بالتعلّق بالاخيرة ان يتعلّق
بالجميع وان لم يكن لازمًا قال علم الهدى رضي الله عنه
عند مشيرًا الى هذه الحجّة في جملة جوابه عنها
وهذه الطّريقة توجب على المستدلّ بها انّه لا
يقطع بالظّاهر من غير دليل على انّ الاستثناء
ما يتعلّق بما تقدّم ويقتضي ان يتوقّف في ذلك

مقصوده ابداء الفرق بين المستقل بغيره والمستقل
بغيره بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره اصلا
بخلاف الثاني فانه مع الاستقلال يجوز تعلقه
بغيره وما ذكرنا انما ينفع في هذا المقام م ح

كما تذهب يخن اليه لانه ينبغي دليله على ان الا مستقلا ول
يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير
انه وان لم يجب فهو جايز فمن اين قطع على ان هذا
الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر
عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب
عن الثاني فان غاية ما تدل عليه انه لا يجوز القطع
على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به
لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى مقطوع وعن الرابع
انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الا مستثنا اكثر من واحد قلنا نعم وانما
يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو
العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع اين
لضعف دليله ومذهب جماعة النحاة ان العامل
في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل
ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن مستثنى

كما ان

كان حرف النداء نايب عن انادي وهو المتجه
سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين
على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا البتة بعتد
بها وانما ذكر بعض الائمة رضي الله عنه انهم
حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعف
وقد جوز وا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما
هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص
عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنقل الكسائي
على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور
وقد حكم بانه بالتشريك بين العاملين في العمل
اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير فالمفعول
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل وبعضهم
المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك

بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز
وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر
واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلة
ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه
من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد
بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز
خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او
فيهما صير واحد بالاشتراك والاول باطل
لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به
على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الجزء عن الخالي من الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ايد بجوين سيبويه وقام
زيد وذهب عمرو الظرفان والعامل في الصفة

هو العامل

هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان
هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه
في مبحث النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا
بحكم الائمة الثلاثة عن الخليل وسيبويه ونقل عن
القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثنا
انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه
لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاوه وانتفاء
فايدته فان القايل اذا قال لك عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار
بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع
استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى
مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه
منها مثل اذا دخل ولم يفد ناغير ما استفدناه

بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو
جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار
الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن الثالث
بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفا
غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه وبهذا
يعلم فساد القول بجعل الجملة الثانية
بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثنا
من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح
لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا
وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود
الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى
الجميع لخيال فاسد والامر فيهين وانت
اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم تشتبه

عليك

عليك طريق سوقها الى هنا وميز المختار منها
عن المزيف اصل ذهب جمع من الناس الى ان
العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في نهيه
وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو
قول جماعة من العامة واختار هو التوقف وفقه
العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى
رضي الله عنه ايضا ولنا مثله منها قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال تعالى
وبعولتهن احق بردهن والضمير في ردهن
للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه
للرجعيات والمبانات وعلى الثالث يتوقف
وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمال
التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول

فلان اللفظ العام حقيقة فى العموم فاستعماله
فى الخصوص مجازا كما عرفت وهو ظ ولنا الثانى
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه
يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا
خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا
به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد باللفظ
معناه الحقيقى ويضمر المعنى المجازى وما
نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقى له واريد من ضميره المعنى
المجازى اعنى الرجعيات واذا ظهر هذا فلا
فى الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح
والظ انه شفاهى فيجب الوقف فان قلت تخصيص
العام اعنى المظهر وصيرورته مجازا يستلزم
تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك
العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام

ولا يقتضى

ولا يقتضى مجازيته فبان ان المجاز اللازم من
عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول
واحدا والثانى متعددا قلت لهذا مبنى على ان
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة
له لا لما يراد بالمرجع وان كان مجازا يأباه فانه
ح يتحقق المجاز فى المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام
لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه
لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص
لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته
مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين
وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار
لان التقدير فى الآية رجح وبعولة بعضهن
وكذا فى نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم
وقد تقرر ان التخصيص حينئذ من الاضمار فضعفه

بعدما عرّفناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل
يجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى
رجحان التخصيص احتج الاولون بانّ
تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم
الاستخدام شايع بحجّة الشيخ ومتابعيه
انّ اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدلّ
على تخصيصه دليل ومجرّد اختصاص الضمير
العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لانّ
كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من
خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا
خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فانّ اجمال الضمير

على حقيقته

على حقيقته الّتي هي الاصل عن المطابقة للمرجع
يستلزم تخصيص المرجع لكن لمّا كان ذلك مقتضيا
للتجوّز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من
مجازيّة الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به
وبقاء المرجع على حاله في العموم ولمّا لم يكن ثمّ وجه
ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وجب
التوقف اصل لا ريب في جواز تخصيص العام
بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجّة من مفهوم
المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو هم
الاقوى لنا انه دليل شرعيّ عارض مثله وفي
العمل بهما جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف
بانّ الخاص انما يقدّم على العام لكون دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص
ذلك الخاص وارجحيّة الاقوى ظاهرة وليس
الامر هنا كذلك فانّ المنطوق اقوى دلالة

جاء من الناس من فصل فاجازه ان كان العام
خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا
وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا او ظنيا او توقف بعض والميل
المحقق لكنه بناء على منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل بالاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل بخبر لنا انها
دليلان تعارضا فاعمالهما ولو في خبر اولى
ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص فالغي بالمرة
احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض
القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به والتالي

من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته
رضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع
كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصيته الخاص
اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق
ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها
لا تقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصياته
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات
احد لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر وجوزه ايضا وانما التخصيص
بخبر الواحد على تقدير العمل به قال الا مدي جوازه
مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا
وهو مذهب السيد رح فانه قال في اثناء
كلامه على انا لو سلمنا ان العمل بخبر الواحد مذكور في الشرع
به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص

باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ
نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكان
العلة او لجوز تخصيص العام على الغاء الخاص وهو
قايم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع
في الدلالة لا دفع للدلالة في بعض الموارد وهو
ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك
القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني وتقرير
اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي
النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان
ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة
من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما
وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو
الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف

تاثيره

١٢٢

تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين
ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض
الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى
بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير
مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل
لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل
والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
او لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب
التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا انه
في الباقي فلا تقع مانع القطع والجواب
بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة
وهي ظنية فلا تنافي قطعية المتن واحتج
المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني
من وجه اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب
التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره

جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر
بالكلية والجمع اولى فالابطال هذا ودفع ما قاله
المحقق هنا يعلم مما ذكرنه في محله من بحث الاخبار
انشاء الله تعالى

خاتمة

اصل في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان
يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنين او لا
والثاني اما لتقدم العام او الخاص فهذه
اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب
حينئذ بناء العام على الخاص لا خلاف يظهر به الثاني
ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان
قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه
جعله تخصيصا وبيانا لكالاول وهو الحق
وغير المجوزين قائل بانه يكون ناسخا وهو
من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت

العمل

العمل وبين زاد له وهم المانعون من النسخ قبل
حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث
ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام بنى
عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر
الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام
علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة
لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضي العمل الخاص ان كان ورود قبل
حضور وقت العمل به ونسخه ان كان
بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما
يقتضي دفع دلالة العام على بعض ما تناوله
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند
ذينك المجوزين فكان اولى بالترجيح
ومما بين من ان العمل بالعام على تقدير

التأخير عن وقت العمل بالخاص تقتضي نسخه والنسخ
تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان
العام تأويلا دون التخصيص في ازمان الخاص
فضعف ظن الدلالة مرجوحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف لاستواء لانكارها
ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا
الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ
التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل
معه ما من عام الا وقد خص كما مر تحقيقه
القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل
اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا
عمرا والى ان يأتي على الافراد واحدا بعد
واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل

زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو
بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان
له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول
المنع والمساواة فان تعديد الجزئيات وذكرها
بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار
الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة
اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع و
عن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان
يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد
بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتأخر
وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت
هذا فاعلم ان المحقق عند نقلة القول

بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان
وكانه يريد به عدم جواز اخلاء عند ارادة
التخصيص ودليل عليه مقارن له وان كان
قد تقدمه عليه ما يصلح للبيانية والا فلا معنى
لجعل صورة التقديم وتاخير البيان والجواب
عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز
تاخير البيان وثانيا انه على تقدير تسليم ان
لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد
هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله احتجاج
الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص
القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه
يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن
احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم
في الجميع العمل بالخاص وما قيل ان الخاص
المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام

كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا
وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام
ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون مخصصا
او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او
ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا وعلى
الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد
تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان
يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون مكيف يقدم والحال هذه
على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل و
احتمال التخصيص مطلق مع جهل الحال لا
نعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه

الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدمه
عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة
احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله
فيقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير
معلوم حيث يحمل الحال فيتمسك في نفيه
بالاصل ويلزم منه نفي الشرط الذي هو التخصيص
لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص
على النسخ وانا اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص
هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث
يمتنع التخصيص كما في صورة تأخير الخاص عن
وقت العمل فان التخصيص يمتنع حينئذ لاستلزامه
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل
على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في

العدول

في العدول عنه الا لبيّن البيّن انه مع جهل
الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا استواء الاحتمالين فالاشكال
مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فليختص التوقف بما اذا ما عداه من الصور
خالص عن هذا الثوب وح فلا وجه لتخصيل
التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى
هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو
مقصود القايل وان قصرت العبارة
عن تاديته الا ان سوق كلامه ياباه هذا
وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على
تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظن
ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار

واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو
قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله
عنه عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا
يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات
القران مضبوط ومحصور لا خلاف فيه وانما
يصح تقدير في اخبار الاحاد لانها هي التي
ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى
العمل بالاخبار الاحاد فقد سقطت عنه
كلفة هذه المسئلة فان يتكلم فيها فعلى
طريق الفرض والتقدير والذي يقوى
في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البنا والرجوع الى ما يدل عليه الدليل
من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ

في القسم السابق

في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البنا
على مذهبهم هنالك ظاهر لدوران الخاص
بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا
ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع
في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق هو ما دل على شايع في
جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص
كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد
خلافه فهو ما يدل الا على شايع في جنسه
وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما
اخرج عن شياع مثل رقبة مومنة فانها
وان كانت شايعة بين الرقبات
المومنات لكنها اخرجت من الشياع
بوجه ما من حيث كانت شايعة بين
المومنة وغير المومنة فازيل ذلك

السياع وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من آخر
والاصطلاح السابع في المقيد هو الاطلاق الثاني
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما
ان يختلف حكمهما نحو اكرم رجلا هاشميا جالس هاشميا
عالما ولا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا
سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد او
واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون
احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او
اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد
المطلق بنفي الكفر وان كان اعتاق الظهار في الملك
حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك
واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم فقيها
عارفا ويحتمل اما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين

فهذه

فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق وانما
لم تقدم عليه او تاخر عنه وقيل بنسخ لم ان تاخر
المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد
وكونه بيانا او نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه يجمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم
منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني
كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب
التخيير لكنا لو لم يكن احتمال التجوز عاذكرناه
منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى

الى الجوز فى لفظ المقيد المطلق بارادة المقيد منه
اما مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم بترجح احد
المجازين بل يحصل التعارض المقتضى للتساقط او
التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد
اشار الى بعض هذا الاشكال فى النهاية واجاب
عنه بما يرجع الى ان حمل على المقيد يقتضى يتيقن البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه
فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم
دليلا على الحكم مستدلا مع الدليل الاخر من غير
تعرض للاشكال وهو كما ترى ولما انه نسخ
فلا بد من نوع من التخصيص فى المعنى فان المراد من
المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد المهية
فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تقييدها
بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات
من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع عينى

من التخصيص بمعنى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم
التخصيص وكما ان الخاص المتاخر بيان بيانه
للعام المتقدم وليس ناسخا فكذا المقيد المتاخر
احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه
لو كان بيانا للمطلق ح لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع
الدلالة والجواب منتفية اذ المطلق لا دلالة له على
مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازى انما
يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى هيهنا
المقيد فيجب حصول الدلالة فالمفهم بعده لا قبله
وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولها قبل
وليس الامر كذلك وسياتى لهذا مزيد تحقيق
حيث قريب الثانى ان يتحد موجبهما منفيين
فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول فى كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب

الكافر حيث لا يقصد الاسترقاق كما في اشتراء اللحم ويجوز ان

فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان

يختلف موجبهما كالطلاق والرقبة في كفارة الظهار

وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على

المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا

الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه ورغبا

نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل

لا سيما الاخير اصل المجمل هو ما يتضح دلالته ويكون

نعتا ولفظا مفردا او مركبا اما النعت فحيث لا

يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ

المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما

بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار

المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال

لكان مختيَر بكسر الياء المفاعل وبالفتح للمفعول

فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى

او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين

الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه

امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا و

فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص

بمجمل نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد

الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما

احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى

عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ذهب

السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة

الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار

اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون

على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر

من لفظ اليد عند الاطلاق وهي جملة العضو

قيد شرائها كان ما حصله من جهة الاعلال وما كان حاصلا من جهة

الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال
فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء
عما كان متصلا به محفوظ فيه فاين الاجمال احتج
السيد بان اليد تقع على العضو بكماله وعلى
ابعاضه وان كان لها اسما يخصها فيقولون
غمست يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي
وانما اعطى بانامله وكذلك كتبته بيدي وانما
كتبت باصابعه قال وليس قولنا يدي جرى
مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم بان الانسان
يقع على جملة يختص منها باسم فرعين ان يقع انسان
على ابعاضها كما تقع اسم يد على كل بعض من هذا
العضو واجيب معترضا القطع ايضا مع ذلك بان
القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح فقال لمن
جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال و

والجواب

والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل
والبعض ان الافهم ما عدا الجملة منه موقوف
على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق
الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ انسان غير
مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند
الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة
وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا
دون الانسان فان ذلك لا يقتضي الاجمال بمجرده
بل لا بد من كونه عن ظاهر في الكل بحيث لا
يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه
وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع
ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المحل بخو قوله
صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام

من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا
مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كما في
الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال
وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق
انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ثبت كونه
حقيقة شرعية في الصحيح والاصيام صحيحا او نفى
المسمى من هذه الافعال كان معناه لا صلوة
صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى حينئذ ممكن
باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اجبر الشارع
فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له
حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه
نفي الفايدة والحد وعى نحو لا علم الا ما نفع
ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا له كان
متعينا اليها ولا اجمال ولو فرض انتفاء

ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان
ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا
يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات
اللغة بالترجيح وهو ضابط لانا نقول ليس منه
وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف
ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة
احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف
فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان
اختلاف العرف والفهم ان كان قليلا فامما
هو باعتبار اجتهاد فهم في النظر في الصحة او
في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو
الظاهر عنده لا انه مترددا بينهما فهو ظاهر عندهما
لا مجمل لا انظر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى

تسليم تردده بينهما فكونهما على السواء ثم بل نفي الصحة
راجح لما ذكرنا من اقربيته الى الذات تحجة المفصل
ان اشتباه الفعل الشرعي ممكن بفوات شرط او
جزء فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون مجملا
اجمال وكذا مع ايجاد حكم اللغوي فانه يجب صرف
النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى فالاخر
يحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده
الثالث اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم
المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا قوله انه استقراء كلام العرب علم ان مرادهم
في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المتعلق
من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا

قيل

فاذا قيل حرم عليكم الخنزير والخمر والميتة
الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفي فهو متضح
الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين
غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا
له والافعال كثيرة لا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على
البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
الجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المتقدم من مثله اصل المبين نقيض المجمل فهو
متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل
شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير
مبينا ويقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او
مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض

الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ بر فالقول
بأمر الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخرها
فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صلى الله عليه وآله
فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة
المأمور بايتائها والفعل من الرسول صلى الله عليه
وآله كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا
الصلوة وحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينئذ
بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا ووقت الحاجة الى
العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه
عنه فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم

تاخيره

تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا
ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله
عنه فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب
يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان
باقيا على اصل اللغة في ان اللفظ محتمل الخ ايضا
تاخير بيانه في حكم المجمل واذا انتقل العرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز
تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض
العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر
كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي

الاجمالى بان يقول وقت الخطاب هذا العام محذوف
وهذا المطلق مقيد وهذا العام سينسخ وقيل انه
الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد
امعان النظر فرق الا فى جهة النسخ فان السيد لم يتعرض
له فى اصل المبحث وانما ذكر فى اثناء الاحتجاج ان
الاحماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير
البيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذى
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب
والعجب بعد هذا من رغبة العلامة رح عن قول
السيد وموافقته لذلك الدلائل على وجوب اقتران
بيان المنسوخ برمع ما فيه من البعد والمخالفة
لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه فى مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف
ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين
التخصيص والنسخ اما ما يوهم خلاف عبارة السيد

من تخصيصه

من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه
للمراد من البيان اهو التفصيلى او غيره بحيث يعدان
وجهين فى المخالفة لذلك القول اذ عم فيه المنع لكل
ما لم يظهر المراد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى
مذ فوع بان كلام السيد فى الاحتجاج يعرب من
موافقته فى كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
لم تبط بحجته حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذى
يقوى فى نفسى هو القول الاول لما ان الامتثور
ما نع من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح
الخطاب معه على ما ستسمعه وسنبين ضعفه
ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها
كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت
الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب
عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به
حجة المانعين على عدم تاخير جواز بيان المجمل

انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين
له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما
والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي
لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف الخصم باللفظ
المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما احتجاجهم
على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة الفصل
وكذا الجواب احتج المرتضى رضي الله عنه على جواز
تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه فهو انه لا يمتنع ان
يغرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس
لهم ان يقولوا ايهما وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم
المخاطب معناه فان هذا الدعوى منهم غير صحيحة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض
عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت
على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت

بعينه

بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعلمه وتأتيه
وتتركه واسلمها اليك عند تودعك او افقدها
اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار
المكلف على الفعل والاخلاف في انه لا يجب ان يكون
في حال الخطاب قادرا وكلا على سائر وجوه التمكن
فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في
الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد
واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير
بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان
العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ لحقيقة وهو لا يريدها من غير
ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا
اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب لا يريد
به عين ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل

الفعل

على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل
كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو
يريد اظهر الضرب الشديد الذي جرت العادة
ان يسمى قتلا مجازا او كان يقول رايت حمارا وهو
يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل ذلك ولهذا
المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل
بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير
بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل
لا يدري ما هو الامر هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما
وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الاما وضع له اللفظ
حقيقة موضوع له وكذلك اذا قال له عندي
شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة
للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل
لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ

ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على
الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا الى ان
من ان يكون دل به على الخصوص وذلك
يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد
دل على العموم فقد دل على خلاف مراده لان
مراده الخصوص فكيف يدل عليه العموم
مجردة فان قيل انما يستقر كونه دالا عند
الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ على العموم
فيه فانما يدل الشيء يرجع اليه وذلك
قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار

وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز
فيه عن وقت الخطاب الى عايزه من مستقبل
الاوقات وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة
من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع لفظ العموم مع تجويز ان يكون
مخصوصا ويتبين له فى المستقبل لا يستفيد فى
هذا الحال به شيئا فيكون وجوده كعدمه
فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص
قلنا ما الفرق بين قولك وبين من يقول
يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل فى المستقبل
على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان
يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او بالخصوص
وينتظر وقت الحاجة واما ان يترك
على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص

فيعمل

يعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف
فى العموم وقد صار اليه من يذهب الى لفظ العموم
مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه وهذا جملة
ما احتج به على هذه الدعوى مما بالغنا فى تقريبه
نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا له لما ان امانه
من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول
بانا لا نقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط
المنسوخ كما اعترفتم به ان لا يكون موقتا
بغاية يقتضى ارتفاعه حتى ان عدم الوقت
ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج
فى تفصيلها الى دليل سمعى يخص قولهم دوموا
على هذا الفعل الى ان ينسخ عنكم وح فلا بد
من كون لفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام والا
وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك
الظاهر فقد استعمل اللفظ الذى لا حقيقة فى

غير تلك الحقيقة من غير دلالة في الخطاب على المراد.
ومن هنا انخا بعض اصحاب هذا القول المطرد
المنع في النسخ ايضا كما حكيناه من العلامة فاوجب
اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا
المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف
هذه المقالة كما مرت اليه اشارة وجعله وجها
للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا
على انه يحسن منه تاخير بيان [illegible] مدة
الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن
وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه
اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالا
اليها من غير تجاوز لها مرادا في حال الخطاب
وهو من قوابده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض
منهب لقائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم
يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية

فان قالوا

فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب
كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا الحاجة في بيان
مدة النسخ وغاية العبادة لان لك بيان لما
لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال
الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا
هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير
البيان لانكم توجبون البيان الذي يرجع الى
الخطاب لا لامر يرجع الى ان الحاجة علة المكلف
في الفعل فان كنتم تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم
تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب
غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ
في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان
كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن

الخطاب والحال ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا ينقض عمدة الفصل
وغايته لانها من جملة المراد وقد اجبنا عن تاخير
بيانها وقلنا بنظير قول من يجوز تاخير بيان
المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل
بعض فوائده دون بعض وقد اجبنا عن مثله
فالرجوع الى ازاحة العلة ينقض منكم هذا الاعتبار
كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها
لتضمنها تحقيق المقام لنا وعليه فنحن نعيد عليه
كلامه هيهنا وننقض استدلاله بعينه بانقض
دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية النقيض
فان مواضع الامتياز على تراقيها لا يكاد يخفى
على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث
ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل و
تحقيقه انه لا ريب في احتياج استعمال اللفظ

في غير المعنى

في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو الفارق
بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت
الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة
فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل
وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون
قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث
ينتفي احتمال المجوز واشفاوه فيما قبل وقت
الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا
وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام
الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة
ويجرد عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا بدليل
على هذا النزاع في جواز تاخير القرينة عن
وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن
كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة
المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم

القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان
مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم
يحسن ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن
في موضع النزاع اعني الاخلال بالجهل اتماما على
انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة
العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على
الحقيقة بخصيصه ولم يقولوا في ذلك خلافا
عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق
والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع
العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع
المخصص مع ان ما ذكر من الموجبة للمنع هنا لو تم
لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع العام
من القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست ارادته
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز للعلل
على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو

قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر
عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه
لا يجوز الحمل على شئ حتى يحضر وقت الحاجة
وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها
ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد ره انه تكلم
على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا
ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال
ومن قوي ما يلزمونه ان قولهم اذا جوزنا
ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف
المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي
يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد في الجملة انه عين بما يبين
له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من
جوز تاخير البيان فان قالوا الفرق بينهما

انه اذا خوطب في الاصول بيان فهو متمكن من
الرجوع اليها ومعرفة المراد وكذلك اذا اخر البيان
فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا
فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو
في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل
وما مور باعتقاد وجوبه والعزم على اداءه على
طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد به وانما
يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد
الامر الى انه خاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد
به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا
فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قيل لو اهذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن
فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر
الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر
كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن

ان يقع

ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك
اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى
قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج
الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه
وليت شعري عقل حضور ورود مثل ذلك عليه
فيقول له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من
دون اسماع مخصصه ولكنه يكون موجودا
في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها
فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام
قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت
يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يمتثل العموم ان لم يظهر المخصص قلنا
ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز
تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك

واشتباه الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة
وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على
زمان يرجع فيرا ليها فى ذلك الزمان هو
مخاطب بلفظ لحقيقة لم يرد المخاطب به من
غير دلالة على انه متجوز به وهو الذى نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين
وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا
فاقبل مثل ذلك فى موضع النزاع وبنى الكلام
على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة
عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره
من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه لا نم دلالة العرف على القبح
فى الكل نعم هى فى غير محل النزاع موجودة والاشتراك
فى معنى المجوز لا يقتضى التسوية فى جميع الاحكام
واما الوجوه التى استشهد بها فلا دلالة فيها
لان وقت الحاجة فى الوجه الاول وهى الانذار

من الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد
من اقتران البيان وايضا تحقيقه التهديد عرفا
انما يحصل مع مقارنة قرينته للفظ فالقبح الناشى
من قبح تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم
تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله بالمجرد
كونه تاخيرا وانوجه الثانى ان فرض وقت
الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه
وان فرضه مقارنا للخطاب سلمنا ولا
يجدى والوجه الثالث ليس فى محل النزاع
فى شئ لانه من قبيل الاخبار وليس لما وقت
خاصة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب وقضا العرف بذلك فيها
ظ مع ان تجريدها عن القرينة المبينة
للمراد منها حال العدول عن موضعها يصيرها
كذبا على ما هو التحقيق فى تفسيرين من عدم

المطابقة للخارج وبحثه معلوم ومن هذا التحقيق
يظهر الجواب من الثالث فانا لا نم انه بالتاخير
يكون قد دل على الشئ بخلاف ما هو به قوله
لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا مسلم لكن
لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت
الخطاب قلنا انه المدعى وان كان فيما بينه
وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم فاذا خاطب
به مطلقا لا يخرج من ان يكون دل به على الخصوص
قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع
القرينة التي نصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم
صلوحيته للدلالة مجردا عنهما مع القرينة
الا ان لا شئ المجاز راسا اذ من المعلوم
ان اللفظ لا دلالة بمجرده على المعنى المجازي
حضور زمان الحاجة ليس بمحرز في دلالة اللفظ

قلنا

قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال
عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن
قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز وان بعد
في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن
الخطاب لانكم تجوزون ان ما دام المتكلم
مشتغلا بكلام الواحد فالم ينقطع لا يتجه للسامع
الحكم بارادة الشئ من اللفظ وعند انتهائه يتبين
الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها
فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما
تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول
والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح
فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة
لظهور منع قيام بعد ما علمت من جواز التجوز
قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الحاجة
الخطاب فيحتمل الاحتمال المنافي لقيام الدلالة

من قبل وينتفي محمل الدلالة من بعد قوله على ان
وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
اه قلنا ونحن لا نجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف
اعني الانشاء لانه الذي تعقل فيه وقت الحاجة واما
ما عداه من الاخبار فلا بد فيه اقتران بيان المجاز
فيها بها كما بيناه واما الجواب عن الثالث فواضح
لانا لا نحتاج الى البيان لان فرض الغاية في
الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غاية ان يصير
مجملا في المعنيين وهو غير ضار وكافيه خروج
عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من
الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان
التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزله التوقف
الى الكمال المخاطب به من المعلوم ان ذلك لا يعد
توقفا والتفرقة فيما بعد بعد الحاجة جلية لان
الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها

يكون

يكون واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة
هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل
حال **المطلب الخامس** في الاجماع **اصل** الاجماع
يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله
تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وتاييدهما الاتفاق
وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو
اتفاق من يعتبر قوله من الامة في القضاء
الشرعية على امر من امور الدينية والحق امكان
وقوعه والعلم به وحجيته والناس خلاف في الوضع
الثلثة فزعم قوم استحالة واحالة اخرون العلم
به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا
بامكان الوقوع والعلم به والكل بظاهر والذاهب
اليه شاذ وحجته ركيكة واهية فهي
بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها
والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا

وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها
فانهم لم يقولوا لذلك وجوها من العقل والنقل اتحدى
طايلا ومن شاء ان يقف عليها فليطالعها من مظانها
اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فايدة ونحن لما ثبت
عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف
لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع
الى قوله فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في
جملتها لانه سيدها والخطأ مامون على قوله
فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة
عندنا انما هي باعتبار كشفه على الحجة التي هي قوله
المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق بحيث
قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا
فالاجماع كاشف عن قول الامام لان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك

ان فايدة

ان فايدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه
نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم
كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع العلم بهم يصل الكل
ونسبهم يقطع بخس وجبر عنهم ومن ههنا يتجه ان
يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق
جميع المجتهدين او اكثرهم كما سيتما معروف في الاصل
والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع
فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا
المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل
في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم ويدعي
الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من اصحاب
مع جهالته قول الباقين الا مع العلم القطعي

يدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة
والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و
تساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم بالمسائل
الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق
الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي
جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل
على الحجية معتد به واعتذر عنهم الشهيد ره
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم
الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع
وان بعد او ارادتهم الاجماع على رواية بمعنى
تدوينه في كتبهم منسوبة الى الائمة عليهم السلام لا يخو
عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع
المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى
المصطلح المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة

على ذلك

على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لاشتماله على
حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر
بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد
من ان يتبين وقد قرب منه تاويل الخلاف
فانا نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل
وبالجملة فالاعتراف بالخطا في كثير من المواضع
اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها
والله اعلم اذا عرفت هذا فيهنا فوائد الاولى
امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ السبيل
الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب ما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا وليس مستندا

الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القراين
المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به بعض ما ذكره الشهيد من
الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكره المحارب
يعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم
فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع
والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث
قال الا يضاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة
رحمه الله بانا نجزم بالمسايل المجمع عليها جزما
قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد
الاحاطة بما قررناه جنيز بوجوه الدفاع هذا
اما اولا من معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظن

(٤٨)

غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما صرح
به قوله احرز اعلما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار الثانية قال الشهيد في الذكرى اذا
افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا
قطعيا وحضوصا مع علم العين للجزم بعدم
دخول الامام ع ومن عدم علم العين لا يعلم ان
الباقي موافقون ولا يكفي عدم خلافهم فان
الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو
حجة مع عدم مخالفة ظن من حجة نقلية او عقلية
الظن ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقدام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم
الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظن

الثالثة حكى هنا ايهم عن بعض اصحاب الحاق المشهور
بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قايله اللحوق
بالحجة لا فى كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله فى الفتوى
التى لا يعلم لها مخالف بقوة الظن فى جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا فى الرواية بان يكثر تدوينها
او الفتوى ويضعف بجواز ان يكون مأخذ كونه فى الفتوى وبان
الشهرة التى يحصل معها قوة الظن هى الحاصلة قبل
ان يظن من الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشتهرا فى كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ
كما بينه عليه والدى ره فى كتاب الرعاية الذى
الفه فى دراية الحديث مبينا لوجه وهو ان اكثر
الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه
فى الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما
مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها

شهرة

شهرة بين العلماء وما درى ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد
قدس سره وممن اطلع على هذا الذى نبهته
وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين
ابن طاوس وجماعة قال السيد ره فى كتابه
المسمى بالبهجة للمهجة اجبرنى حبرى الصالح
قوام ابن ابى فراس قدس سره وحران الحمصى
حلة انه لا يليق للامامية مفت على التحقيق بكل
حال وقال السيد عقيب ذلك والان فقد
ظهر ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ
من كلام العلماء المتقدمين اصل ان اختلف
اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز
احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف
ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشترى البكر

قد يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها
مع ارش النقصان وهو تفاوت يقمتها بكرا وثيبا
فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح
بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ
بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل
بانه ان كان الثالث يرفع متفقا عليه فهم والا
فلا فالاول لمسئلة البكر للاتفاق على انها لا
يردها مجانا والثاني لمسئلة فسخ النكاح ببعض
العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا
وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة
المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع
فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا
واما منع سوى فمجاز والمتجه على اصولنا المنع
مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين

فرضا

فرضا قطعا فالحق مع واحدة منها والاخرى على الخطأ
واذا كانت الثانية لهذه الصفة فالثالثة بطريق
الاولى وهكذا القول فيما زاد اصلا اذا لم تفصل
الائمة بين مسئلتين فاذا نصت على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين
المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج و
ابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث
اصل التركة قال في الموضعين ومن قال
ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين
فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم
يجوز الفصل بينهما والذي ربا على مذهبنا
عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين
قطعا ولانه رد ذلك وجوب متابعته في الجميع
وهذا كله واضح اصلا اذا اختلف الامامية

على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة
النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان
مع احد الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم
وجب العمل بقولها لان الامام معها قطعا وان لم
يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق
عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى
بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا
القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال
ومثل هذا يبطل ما ذكره ره لان الامامية
اذا اختلف على قولين فكل طايفة توجب العمل بقولها
وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لابحنا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق ره هنا
جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع

مثله كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق
اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم
بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان
قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان
ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا
انهم مخيرون ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف
وكلام المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن
والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت
الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار
اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان
دليل حجية خبر الواحد كما ستعرف انشاء الله
يتناوله لعمومه فيثبت به كما يثبت غيره واحتج
الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين

فلا يثبت بخبر الواحد كما ستعرفه وجوابه منع كلية
الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله
عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر
الواحد فايدتان الاولى لابد لحاكي الاجماع من
ان يكون عالما باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها
الخبر المحفوف بالقرائن فلو اشتفى العلم ولم يكن
وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون خبره حجة وجب
البيان هذا من التدليس لان نظر الحاكي الاسناد
الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يقبل
في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط
هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثانية
له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه
في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل وح

فقد يقع

١٥٢

فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين
واجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شئ منها والحكم
بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض
بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر
الآن الى معتبد الوسايط في النقل واشتمال
في الاجماع وسياتي ان قلة الوسايط من جملة
وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان
اقتضى ترجيح الاجماع الا انه معارض في الاغلب الغالب
بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتقدمين
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب
الترجيح الى وجه من وجوهها مشروطا باشتمال
ما يساويه او ين يد عليه في الجانب الاخر
كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة

في كلامه على تعيين المراد من هذا شانه لا يعتد
بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين ان المراد
المعنى المصطلح وبما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب
ذاهب الى مساواة البيهقي للاجماع في التحنيث كما
اتفق لذاك فلا حجر عليه في الاعتداد به
وذلك المطلب السادس في الاخبار اصل
ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه وكاذب في امكانه
ووقوعه واعبرة بما حكي من خلاف بعض دوري
الملل الفاسدة في ذلك فانه ذهبت ومكابرة لا
يجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية
كما يجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذلك الا لان اخبارهم قطعا وقد
اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد
من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا يناقي كذب

واحد كذب الاثنين قطعا وان المجموع مركب
من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها
انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي
وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وكل
باطلا ومنها انه كاجماع الخلق الكثير على اكل
طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول خبر
العلم بر يؤدي الى تناقض المعلومين اذا
اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك
يجب ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا
بين ما يحصل منه كما مثلتم وبين العلم بالضروريات
واللازم باطل لانا اذا عرضنا على
انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد
نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني

ان الفرق الذى بحثنا بين العلمين انما هو باعتبار كون
كل واحد منهما نوعا من الضرورى وقد يختلف
النوعان من الضرورى وقد يختلف النوعان
بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما
دون الاخر وعن السادس ان الضرورى لا
يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من
الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين
فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا فى الكثرة حدا
يمتنع معه فى العادة تواطئهم على الكذب الثانى
ان يستند علمهم الى الحس فانهم فى مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين
والواسطة اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين
فى الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عددا

والكثرة شرط فى التواتر بحسب العرف
فلذا يفيد العلم ٢ ر

اقوى بالقبول ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه
مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك فى الضرورى
فهى كبشة السوفسطائية فلا يستحق الجواب
واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد من العشرة وهو
بخيل فيها والعسكر متالف من الاشخاص وهم
يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص بانفراده
وعن الثانى ان نقل اليهود والنصارى
لم يحصل لشرايط التواتر ولذلك لم يحصل العلم
وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه
وبين الاجماع على الاكل وجود الداعى بخلاف
اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة
هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان
تواتر النقيضين مع عادة وعن الخامس

التواتر والثاني امران الاول ان لا يكون عالمين
بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة
او تقليد الى اعتقاد ينفي موجب الخبر وهذا
الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد وحكاه ايضا
عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد
اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر
مستندا الى العادة ليس بموجب عن سبب جاز
في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله
تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط
لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان
والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله
سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر و
تسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا
بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين

عليه السلام الذي ينفرد الامامية بنقله والا لاجزتم
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه
في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس
ههنا شروطا احظاها عن الفساد فهي بالاضراب
عنها احرى فائدة قد تتكثر الاخبار في الوقايع
وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى
مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر
من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين
عليه السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا
وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل
بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
منه وان كان لم يبلغ شيء من الجزئيات
درجة القطع اصلا وخبر الواحد هو ما لم يبلغ
حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت

وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت
اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك
بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرائن
من صراخ وجنازة وخروج المحذرات على منكر حال
غير معتاد من دون موت مثله وكذلك
الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك
الخبر ونعلم موت الولد ويجد ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك وهكذا
حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل
هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم ونقطع مقطوعا
بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعتريانا فيه
شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل
العلم به لكان عاديا اذ لا عقلية ولا شرعية
الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان

عاديا

عاديا لاطرد واشتهر اللازم بين الثاني انه
لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا
حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين والمتناقضين
فان ذلك جايز واللازم بط لان المعلومين
واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم
بر لوجب القطع بتخطيته من يخالفه بالاجتهاد وهو
خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع
من انتفاء اللازم والزام الاطراد في مثله فانه
لا يخ عن العلم واما عن الثاني فبانا اذا حصل
في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطيء
الا انه لم يقع في الشرعيات فلو وقع لم يجز
مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات
والاجماع المنعقد على خلاف ذلك ظن الفساد

اصل وما يُعرى من جنز الواحد عن القرائن المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن
قبة ويُعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان
فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او واجب في
بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين
كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهرة وابن
البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور
المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجه
من الادلة لنا وجوب الاول قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم
عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل
واحد من الطوايف واحدا من القوم حيث اسند

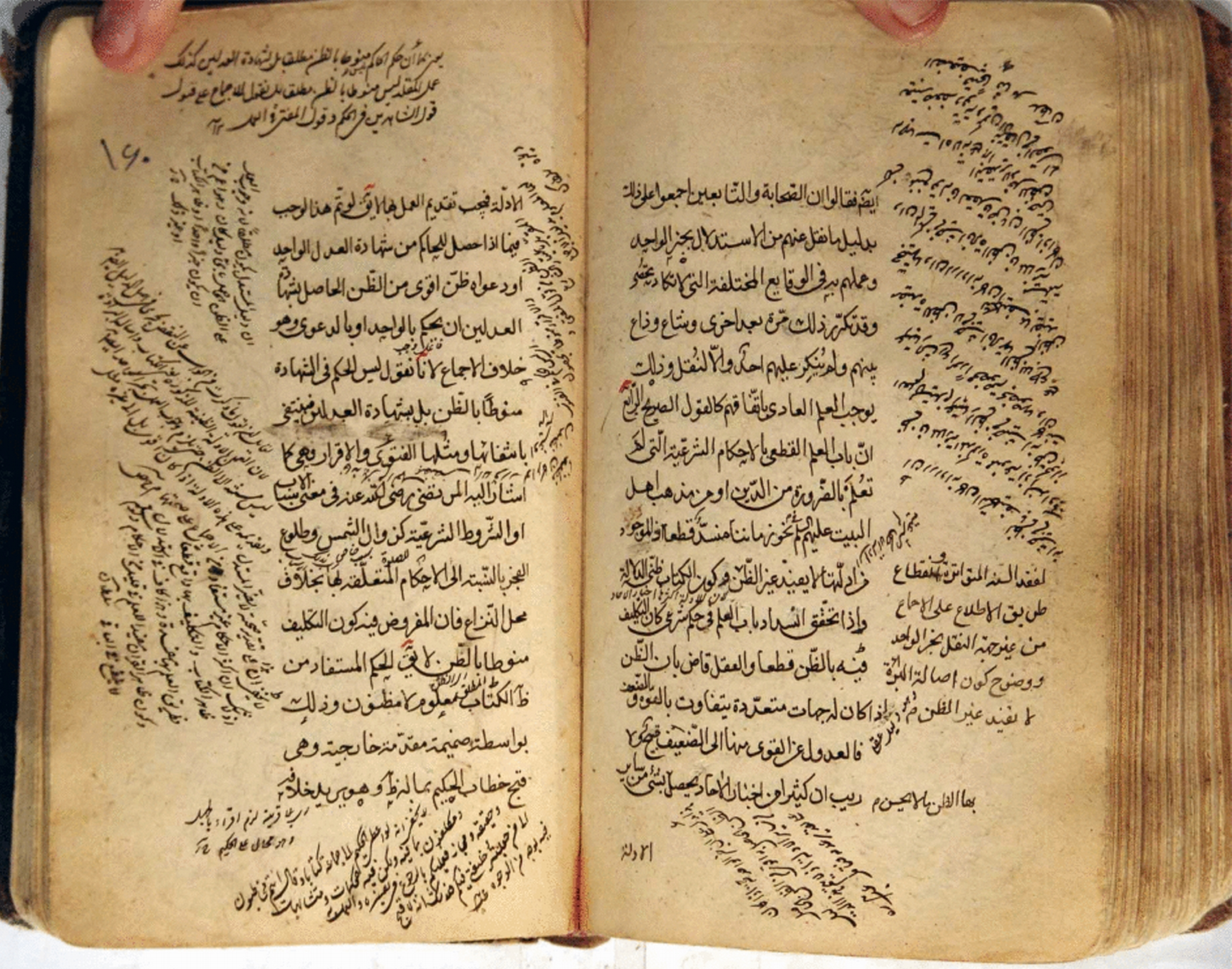
الانذار

الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف و
علقه باسم الجمع اعني القوم فتى كليهما اريد المجموع
ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزع بحيث
يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف
قل او كثر ولعكان بلوغ التواتر شرطا لقيل
ولينذر واكل واحد منهم اولينذر البعض
الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم اوما
يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم عند انذار
الوقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب
العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب
الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع
حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته
على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات
اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد
بينا فيما سبق ان لا معنى لجواز الحذر او ندبه

مجيء الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد
وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق
وفساده بين ومما يدل من ان دلالة المفهوم ضعيفة
مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته
فيكون ح من جملة الظنون التي يجب التمسك بها
الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين
عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا
عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول
والمردود والبحث عن الثقة والضعف والانتهاء
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاخبار الى اعصار
وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد
منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه ولا
روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة
الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة

في النهاية

في النهاية انما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة عليهم السلام فالاصوليون منهم كالشيخ
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم وقد حكى المحقق رحمه عن الشيخ سلوك هذا الطريق
في الاحتجاج للعمل باخبارنا عن الائمة عليهم السلام
مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان
قدماء الاصحاب رحمهم اذا اطلقوا الصحة ما
افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة
وكتبهم المدونة فيسلم لخصمه منهم الدعوى في
ذلك وهذه حجتهم من جهة النبي صلى الله عليه
واله الى من بعده الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه
الاخبار جائز لانكروه وبادروا من العامل به و
موافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة



ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع
ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم
تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل
البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود
ز ادلتنا لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن
اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف
فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح لا
ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بسبب

لفقد السنة المتواترة وانقطاع
طريق الاطلاع على الاجماع
من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة
لا تفيد غير الظن
بها الظن بالاحكام

الادلة

١٦٠

بين ما ان حكم الحاكم ليس منوطا بالظن مطلقا بل بشهادة العدلين كذلك
عمل المقلد ليس منوطا بالظن مطلقا بل بقول للاجماع على قبول
قول الشاهدين في الحكم وقول المفتي والمجتهد

الادلة فيجب تقديم العمل بها اي لو تم هذا لوجب
فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو
خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي
بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار ونحو ما
اشار اليه المص رضي الله عنه في معنى سببا
او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع
الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف
محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من
ظ الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي
قبح خطاب الحكيم بما له ظ وهو يريد خلافه

من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا لكن
ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل
عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه
مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب وان
ثبوت حكمه فى حق من تاخر انما هو بالاجماع و
قضا الضرورة باشتراك التكليف بين الكل ثم
من الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر
ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى
مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحمل الباقى
باسرها على الامارات المفيدة للظن القوى
وحذر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفى القطع بالحكم ويستوى حكم الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر
الى مناط التكليف به لانتفاء الفرق بينهما

على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه
والظهور اختصاص الاجماع والضرورة التاليين
على المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب
بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرايط الآتية
المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن
ومتلبس فى اصالة البراءة لمن التفت اليها
بنحو ما ذكرناه فى ظاهر الكتاب حجة القول
عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه
نهى عن اتباع الظن وقوله ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغنى من الحق شيئا ونحو ذلك
من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهى
يجب والذم دليل الحرمة وهى تنافى الوجوب ولا
يشك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما
ذكره السيد المرتضى فى المسايل الشاميات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان

ادعاء خلاف ذلك دفع للقضّ قال لا انعم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها والقائلين
بحجّية ولا دلالة وقد ملاء والطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم ومنهم من زيد على تلك الجملة وذهب
الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله
بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في
اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحيظره وقال في المسئلة التي اوردها
في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بيّن في جواب
المسايل التبايينات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا
يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك

قد صار

قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل
مخالطهم فتكلم في الذريعة على التعلق بهذا العمل
والتتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول
انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المشاهرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن
جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء
بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضاء لا يكون له وجه سوى الرضا من
تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب
عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق
يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت ان
ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها
للكفار على ما يعتقدونه واياته التي يحتمل ذلك

قد صار

ايضم ولغيره مما بينا في عمومها او صلاحيتها للوقت
لها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر
في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا
مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة كما اشرنا اليه
واي اجماع او ضرورة تقضي بمشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم
به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر وانما ما
ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه فجوابه اولا ان العلم
الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد
مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا
في الحكم بذلك على نقله لم نقض لغرضه اذ لم
يصل الينا ما يخبر عن كون خبر واحد اولا واحدا وثانيا
ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا وهو معلوم ان
ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل
الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان لتعسر عادة

ولامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة
عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى الزمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية
لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله
عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من
خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يكونوا
على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض
كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم
طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم
الفقه يعلم بضرورة مذاهب ائمتنا عليهم السلام
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك
فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا سيالا طويلا في بيان حكم

ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن
تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد دليل المتعين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالظن وباجماع الائمة
امن ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف
فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن
فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك ولا نزاع
وقد ذكرته في غير موضع من كلامه ايضا فتنبه
الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن
في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في
الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم
فيتوقف العمل بما يفيده على قيام الدليل
القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة
البحث عن قيامه مع على العمل بخبر الواحد وعدمه

ان السيد

(٤٤)

ان السيد
قد اعترف في جواب مسايل التبانيات بان اكثر
اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت
على صحتها وصدقها فهي موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في
الدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب
بين ما حكيناه عن العلامة في يه فانه عجيب ويمكن
ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما
عهد من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت
حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلاة
على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله وعلمائنا
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار

في كتبهم فاستراحوا اليها في المسايل الفقهية ولم
يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى رضي الله عنه
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له اليقينية
اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد
بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام
منهم وكانت القراين العاضدة لها ميسرة كما الشار
اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
لتظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق
من كلام الشيخ بما قلناه بعد ان ذكر عنه حكاية
الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان
عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو
جعفر رحمه الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا
لكن لفظة ان كان مطلقا فعند التحقيق
يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه

الاخبار

الاخبار التي روينا عن الائمة عليهم السلام ودونها
الاصحاب لان كل خبر رويناه امامي يجب العمل به
هذا الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها عن الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله
في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ولم يأخذ
في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان
قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكر هنا
وزاد في تقريب الاحتجاج لنا الى ذكره وما فهمه
المحقق من كلام الشيخ واما اهتمام القدماء
بالبحث عن احوال الرجال فمن الجايز ان يكون طلبا
لتكثير القراين ويتسهل لسبيل العلم بصدق
الخبر الا ما مر في الوجه الثالث من وجهي القول
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل ان
يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا

وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين
فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد
طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث
ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة
ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور منهم
الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما
في الاخير كفاية انشاء الله تعالى اصل والعمل
بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوي الاول
التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي
وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز
ظ ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز
فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور
اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض
منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به
وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس

عليه

عليه اولا سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من
قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس تاسيا
والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق
يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار
التكليف خشية من الله تعالى منعته عن الكذب
والصبي باعتبار عدم بلوغه التكليف فلا يحرم عليه
الكذب ولا يستحق به العقاب لامانع لهم الاقدام
عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية
بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع
عين من الشرايط لوجود المقتضي وهو اخبار
العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر
مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب
عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا وهو شامل للكافر وعين ولئن
قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم

لدل بعمومه للموافقة على عدم قبول جنز الكافر كما هو
ظاهر الثاني لعدم الايمان واشتراطه هو المشهور
بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بجرح الفطحية
ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة
وعلى بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى
الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة
مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في
الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي
المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة
عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ان
بن عثمن فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية ولا

فسق

فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه
الكشي من ان ابان كان من الناووسية
هذا والاعتماد عندي على المشهور الرابع العدالة
وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا
الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر
جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق
عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة
هذه صفتهم ثم قال المحقق وعن نمنع هذه
الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار
خاصة ولم يحز التعدي في العمل الى غيرها

ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة
بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق فى موضع
الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق
وقسط مجهول الحال انما هو بين من علم صفته
وعدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف
لا يدخل فى حقيقته ووجوب التثبت فى الاية
معلق بتبين الوصف لا بما تقدم العلم به منه و
مقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ
رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى
ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه

ويؤيد كون

ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت
اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع فى الندم
بظهور عدم صدق المخبر حاصل من قبول اخبار
من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا حجر معها
عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها
فى ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى
الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
فى الواقع ونفس الامر فسوق القبول على العلم
باشتمالها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان
القول بقبول رواية المجهول الامر مبنى على توسط
الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث
الواسطة وانما نظر فيه الى قضية الحكم

العمل الذي ادعاه ولو بفرض دليلا لخصصنا به عموم
ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله
منع اصل العمل اذ لا يمكن نفي العلم بحصوله فيحتاج
مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على
الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان علمهم انما يدل على
قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز
ان يكون العمل منوطا بانضمام القراين اليها الا
بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه
بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان اثبات الواسطة للتقريب الذي ذكر
انما يتم فيمن بعد عهده عن اوان التكليف
كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي كثرت بها
هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية
بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين
واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه

تحقق الواسطة

تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب
الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة
فان ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة فلا
تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وجملة
ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر
الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان
المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب
ان العلم باشقاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التبين
عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر
من لا ملكة له لمشاركة الفاسق في عدم الحجر
عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع
في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد
قيامه في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة
المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد

فيه الخامس الضبط والخلاف في اشتراطه فان
من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون
تمام به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او سهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا
باخر او يروي من المصور ويسهو عن الواسطة
مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل
الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ
لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق رح فلو كان
زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل
الا عن معصوم من السهو وهو بط اجماعا من
العاملين باخبر اصلا تعرف عدالة الراوي
بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته بحيث
يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدم

بين العلماء

بين العلماء واهل الحديث وبشهادة الغرباء
المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل
يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار
اولهما العلامة في التهذيب وحزاء في النهاية الى
الاكثر من غير ترجيح بالترجيح وقال المحقق
لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو
شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها
شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو
ظاهر ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها او البينة يقوم مقامه شرعا فتغني عنه
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء على الدليل
احتجوا بان التعديل شرط للرش والاثنين فلا يزيد
على شروطه وقد كفى في اصل الرواية بالواحد
واستدركهم بعض فاضل المتاخرين فاجاب بعموم
المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان

تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا
لا يجب التثبت عند خبره والادنى من ذلك الاكتفا
به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة
على المشروط فلا مزاه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن
الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على شروطه هذه الزيادة
المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر
الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض
الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه
ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا
والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم
بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس

فكانه

فكانه وقع في كلامهم وشبههم عليه من عبر بما مثل من ينكر
العمل بالقياس وتمامية على ذلك بما وجد له
في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم
ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو
مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق
في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
قبول الخبر على العلم باتصافها وهو موقوف
على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول
الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض
العموم في الاية على وجهيتها ول الاحبان بالعدالة
يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك
لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد
يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم باتصاف
صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده

لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها التوقف الى
على العلم بالاشتباه وهذا تناقض ظاهر فلا بد من
حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يتوقف
ما ذكر عموم وارد على قبول شهادة العدلين بتخصيص
الآية بدليل خارجي والمحذور قرينة كيف وتخصيصها
لازم وان وافقنا على تنا ولها للاخبار بالعدالة
من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد
وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه
الاول انما هو الى القياس كما بيناه عليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف
في الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد جار
فيه والمختار في المقامين واحد اصل اختلف
الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر
السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار الجرون
الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث

فاوجبه

لا اعلم معها الا ان نقول اللازم من قول
العدلين م

فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع عكس واستدوا
في هذه الاقوال الى اعتبارات عينية ووجوه
ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها والاعلم
في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث
في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجبه العلامة ره هنا هو ان المزكي والجارح
ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق
فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي
ره الى الاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة
فيما به تحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك
يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا
هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان
ومنه يعلم ضعف ما استوجبه العلامة اصل
اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم
الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل

لا يخفى انه قد يكون عدم العلم في طرف الجارح كما اذا كان جرحه باعتبار ترك الواجب كترك الصلوة وترك
الزكوة وغيرها والعدل يقول انا علمته فينعكس حكم ما ذكر لكن هذا نادر ثم لا يخفى ما ذكر لا يتم
فيما يعين الجارح السبب ونفى المعدل بطريق يقيني كما اذا يقول الجارح انه قتل فلانا يوم
كذا وقال المعدل انه حي ورايته بعد ذلك اليوم فلا يمكن الجمع فح يصار الى الترجيح
سلطان

انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا
بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه
كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة
مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين
بن طاوس قدس الله روحه انه ان كان مع احدهما
رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل
على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه

فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل
بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد
بل لابد من البحث والتفحص عنه لمن يكن له جارح ام لا
وكذا لو قال العدلان بناء على اعتبارهما وهو
اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء
به بل بما دونه حيث قال الخبر في بعض اصحابنا
وعلى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم
يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة
بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع
وليس اهل الامانة الا العدل

اذا قال

[illegible]

من القبول

من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني بنسبته الى الرواة او اهل العلم
فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو
عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا يحصرون في العدول ولكنا
لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل و
تسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام
لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان
كثير من الرواة وبالجملة فلا بد من البحث
عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب
على الظن انتفاؤه كما سبق البناء عليه في العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا
فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا

[illegible]

سلطان

من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة
شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف
في جواز العمل بالحديث بل لا بد من امر اجمع المسند
والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجمع

اصل لا بد للراوي من مستند تصح له من اجله
رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في
الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما
في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه
او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه
مع اقراره بصحته بالاعتراف بمضمونه ودون
ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى
عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
وينزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير
منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه

ان

ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف
من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول
الحديث والعمل به ونقله من المجادلة العزيزة
بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه
والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة
في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة
مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما
وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله و
التعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه
مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا
مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي
لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى
الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قوله
موضع وفاق وان خالف فيه ولا يعتد به
ثم ان جمعا من الناس اجاز وا في صورة الاعتراف

ان يقول الراوى اخبرنى وحدثنى ونحوهما
من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكره المرتضى رضى الله عنه
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها
فيه وان كانت مقيدة حيث قال قوله واما قول
بعضهم يجب ان يقول احدثنى قراءة عليه حتى تزول
الابهام ويعلم ان لفظ حدثنى لبيت على ظاهرها
فناقضة لان قوله احدثنى يقتضى انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضى
نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من
السيد رحمه في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثنى ما ذكره
فقوله بعد ذلك عليه قراءة قرينة على ان ليس المراد
حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف

بما قرء

بما قرء عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من
المناسبة فى المعنى وقد نقل العلامة رح هذا
الكلام عن السيد فى النهاية ونظر فيه قائلا
انا نمنع اقتضاء حدثنى حال انضمامها الى لفظ قرأ
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب
اليه السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق
القيد على القراءة مع الاعتراف فاى مانع من
اجراء مثله فى صورة الاجازة والاعتبار فيهما
واحد المعنى الثالث لجواز الرواية بالاجازة
تسويغ قول الراوى بها حدثنى واخبرنى
وما اشبه ذلك من الالفاظ التى يفيد ظاهرها
وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من
العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق
هذا ويظهر من العلامة فى النهاية انه فهم من

بكلام السيد المرتضى رحمه الله القول بعدم جواز الرواية
بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد
حيث قال اما الاجازة فلا حكم لها الان ما
للمتحمل ان يرويه لاذلك اجازة له اولم يجز
وما ليس له ان يرويه لم يجز عليه مع الاجازة و
هذا هو عبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان الذي
في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز
الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه
فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي
ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من
قرأ الحديث على غيره ممن قرأه عليه فاقنه به
حدثني واخبرني ويجري ان يسمعه من لفظه
ثم قال والصحيح انه اذا اقراه عليه واقر له به انه
يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل

بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لا قوله لبث
ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان
معنى حدثني واخبرني انه فعل حديثا واخبر
عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا
المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره و
يقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان
يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به له في
علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى
العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة
بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اتى
في ان الاجازة تجارة يجري ان يقول في كتاب
بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند
من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول

اخبرنى او حدثنى فذلك كذب وسوق هذا
الكلام كله كما ترى يدل على ان نفى حكم الاجازة
انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثنى
ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك فى القراءة
على الراوى كما عرفت فيما عبد فى هذا الوجه
سواء وتفاوت عبارتى التادية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل فى صورة القراءة و
عبر هنا بما يشعر بوقوع شك نظر امنه الى ان
دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة
والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر
تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم
ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث
لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب
احاد الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
معانيها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال

ولا مدخل

ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها تبقا
اتصال سلسلة الاسناد بالنبى والايمة عليهم السلام
وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للمتمن كالا
يخفى على ان الوجه فى الاستغناء عن الاجازة ربما
ات فى غيرها من باقى وجوه الرواية غير ان
رعاية التصحيح والامر من حدوث التصحف وشبهه
من انواع الخلل يزيد فى وجه الحاجة الى السماع
ويخفى وذلك ظاهر وبقى فى هذا الباب وجوه
اخر مذكورة فى كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه
فلذلك اثرنا طى ذكرها على غرضنا يجوز
نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل
عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل فى افادة المعنى ومساواتها له فى الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف فى ذلك من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس لدليل

يعتمد وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه
الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك وازيده
الفقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس
ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان القصة وقعت انما بغير
العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على
جواز نسبة المعنى الى القائل ولن تعالج اللفظ

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه
عن المعصوم ولم يلقه تركه سواء ذكر الحديث
الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره
كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله
خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي
عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي وقال
العلامة في ثيه الوجه المنع الا اذا عرف انه

لا يرسل

لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كما يميل محمد بن ابي
حمير من الامامية وكلام في التهذيب خال عن هذا
الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في ثيه
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو
قول محمد بن خالد عن قدماء الامامية وقال المحقق
اذا ارسل الراوي المروية قال الشيخ ان كان
ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون
لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك
بان الطايفة عملت بالمراسيل عند سلامتها
عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز
احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على
نقله عن الشيخ بحجته من غير استعارة بالقبول
او الرد لكنا ان من شرط القبول معرفة عدالة

الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع
اذ لم يعلم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى
رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان
ان العدل يروي عن مثله وعن وفوقه ومع فرض
اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي
عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون
لمجارح لم يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه
لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن
هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية
من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان
الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا
الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو
عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع

من خارج

من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة
فهذا في معنى الاسناد والنزاع فيه والعجب ان
العلامة قدس ذكر في الاحتجاج على مختاره في بحث
ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه
غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد
الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل
قد يروي عمن لم يسأل عنه ليتوقف فيه او يجرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله
فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي
لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى
تدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول
تعديل مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون
المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله
في نهاية البعد وعلى تقدير يخرج عن محل النزاع
بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين

(الاستقراء مراسيل ابن ابي عمير)

كما عرفت واما كلام الشيخ فه
نيرد على ادلته وما ورد على العلامة
وعلى اخر ان عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على

[illegible]

بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا و عدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظ مما حققناه فلا نطيل بتقريره

تمة

احوال حر

ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلقون هذا اللفظ مضافا الى راو معين

على ما

١٨٠

على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال وغيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلم مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه

لانه لو بعضهم رجال الصحيح اذ لو انضم اليهم
بعضهم رجال الموثق او الضعيف لسمي بهما
لان التسمية تتبع الادون
الراقم سلطان

منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي
الطريق على ضعف من جهة اخرى وسيتي القوي
اليم ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
وفي ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح
بغير فساد المذهب او مجهول وسمي هذه الاقسام
الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا
موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة
لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء المطلب
التاسع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه
وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل
المنسوخ سواء فعل ام لم يفعل ووافقهم على ذلك
جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول

الفرق بين النسخ والبداء ظاهر كما قال المصنف
ان البداء انما يتبين في المكونات
والنسخ في الشرعيات

يجوز

(١٨١)

يجوز قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر
اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع لكان
اما لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال
لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه
فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو محال
الاستحالة وان فعل الواحد اما حسن او قبيح
فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا
وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع
الثاني انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم
نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي
ان النبي صلى الله عليه وآله اسري ليلة المعراج خمسين
صلوة ثم رجع الى ان عادت الى خمس وذلك
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة

قد شعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليها
من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان
النحو والاثبات يتعلقان على المشية ولا تم الله
يشأ مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم عليه السلم
لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو
كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقا للرؤيا
الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على
الابنياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتعان متعلقهما
فان كان حسنا كان كذلك والا فيجب ان لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مأمورا
به وينتفي النسخ ح يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب في وقوع نسخ

الكتاب

١٨٢

الكتاب بالسنة المتواترة وهو بين ولا يعرف فيه
من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف
جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة
بالاحاد عند اكثر العلماء لان اجزاء الواحد مظنون
وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون
وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نقل
بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو
الوقوع واما اصل الجواز فوضع وفاق وادى
البحث في ذلك قليل الجدوى فنترك الاشتغال
بتحقيقه اخرى واما الاجماع فنفى جواز نسخه والنسخ
به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن
استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى
رضي الله عنه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا
كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا و

واعتلوا فی ذلک بانه دلیل مستقر بعد انقطاع
الوحی فلا یجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غیر
کاف لان لقائل ان یعترضه فیقول اما الاجماع
عندنا فدلالته مستقرة فی کل حال قبل انقطاع الوحی
وبعده واذا ثبت ذلک سقطت هذه العلة
علی ان مذهب مخالفینا فی کون الاجماع حجة یقتضی
ان فی الاحوال کلها مستقر لان الله تعالی امر
باتباع المؤمنین وهذا حکم حاصل قبل انقطاع
الوحی وبعده والنبی صلی الله علیه واله خبر عن
مذاهبهم بان امته لا یجتمع علی خطا وهذا ثابت
فی سایر الاحوال واذا کان الاجماع دلیلا علی الاحکام
کما یدل الکتاب والسنة والنسخ لا یتناول الادلة
وانما یتناول الاحکام التی تثبت بها فالمانع من
ان یثبت حکم باجماع الامة قبل انقطاع الوحی ثم ینسخ
بایة تنزل فینسخ باجماع الامة علی خلافه والاولی

ان یقال

ان یقال ان الامة مجتمعة علی ان ما ثبت بالاجماع لا
ینسخ به هذا کلام السید وحکی المحقق عن
الشیخ بعد ان نقل مضمون کلام السید ثم قال
الاجماع دلیل عقلی والنسخ لا یکون الا بدلیل شرعی
فلا یتحقق النسخ فیما یکون مستنده العقل ثم حکی
عن بعض المتاخرین انه قال الاجماع لا یکون
اتفاقا وانما یکون عن مستند قطعی فیکون الناسخ
ذلک المستند لا نفس الاجماع قال المحقق فی هذه
الوجوه اشکال والذی یحی علی مذهبنا انه یصح
دخول النسخ فیه بناء علی ان الاجماع انضمام اقوال
الی قول لو انفرد لکانت الحجة فیه فجاز ان یحصل
مثل هذا فی زمن النبی صلی الله علیه واله فینسخ ثم
ذلک الحکم بدلالة شرعیة متاخرة وکذلک یجوز
نسخ الحکم المعلوم من السنة او القران باقوال یدخل
فی جملتها قول النبی صلی الله علیه واله وهذا الکلام

جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا

وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب جمهور العلما ويعزى الى القول من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في الزيادة انها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسير النسخ وقال المرتضى رضي الله عنه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع

مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكم كانه ما فعلها ويجب عليه استينافها الان مع هذه الزيادة بيان آخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية لهذه الزيادة وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم

مستفادا من العقل لا يكون الرفع بمثله نسخا والا
لكان كل خبر يدفع البراءة الاصلية نسخا وهو
باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين
بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ
لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير
فيهما ثابتا بل يتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب
تعقيب التشهد للثنائية يلزم ان يكون الامر بتلك
نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الثنائي الدليل شيئا
غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من
كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما
كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام
غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واجبة اذا
وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما
اجزتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء
يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن

نسخا

نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان
المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت
هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز
اثبات الحكم بخبر الواحد بنا على انه لا ينسخ بخبر الدليل
القطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار الكثير
مباحث هذا الباب المطلب الثامن في القياس
والاستصحاب اصل القياس هو الحكم على معلوم
بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة
الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع
الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي
اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا
على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى
اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بالنكاه
عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في

ضرورة ايات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها
خلاف بينهم فظاهر المرتضى رضي الله عنه المنع منه
ايضا وقال المحقق رحمه الله اذا نص الشرع على العلة
وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار
ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهانا وقال العلامة رح الاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع
كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة
وجودها في الفرع دليل فالمكي جبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب المعلول
ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون
العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث
يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة وافا

احتمل

احتمل الامران لم يجز القياس ولجاب بالمنع من
احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك
يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال
الحركة انما يقتضي المتحركية لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بعينه لا تكون علة
للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في العلة
لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار
فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما
سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما
يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه
مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة
ان عينتم بها معنى اخر يبقى فيه ذلك الاحتمال
فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل

الاحتمال احتمال القيد

منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا
ذاك بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من
تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك
قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك
الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار
الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم
بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة
يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم
بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى
من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك
والتحقيق في هذا الباب ان نقول النزاع هنا
لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان
قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل ان
يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص

بالخمر

بالخمر فلا نقيم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق
الاسكار فنقيم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع
في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو
بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل
البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل
يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد ها فان
ذلك متفق عليه واقول كان العلامة رح
لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب
فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم وانهم لفظيا ام
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح
بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل
الشرع انما تبنى عن الدواعي الى الفعل او
عن وجوه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان

في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون
الاخر مع بقاء ما فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد دعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى
وجه دون وجه وقد رمنه دون قد قال وهذا
باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي
لوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون
درهم وفي حالة دون اخرى وان كان فيما لو
فعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النقض على العلة
ما يوجب التخطي والقياس وجرى النقض على العلة
مجرى النقض على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النقض على العلة التخطي كان
عبثا وذلك انه يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه
وهو ما لو كان هذا الفعل المعين مصلحة
هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى

ظاهرة

١٨٨

ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة رحمه الله الاتفاق
فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى
فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق رحمه الله وجهه
يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل
بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من
العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية
منها تعلق الحكم بها لابتيان الداعي او وجه
المصلحة اصل ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب
وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم
التأفيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب
القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق
وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية
فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه
بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور

فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو
ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم
كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا الدليل الخطاب
ويقال للاقوال فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب
وقال قوم انه منقول عن موضعه اللغوي الى المنع
من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق رح
حجة النافين الى كون مثله قياسا انه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المفهوم من الحكم
كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه اكد في الفرع
لما حكم بره ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب
بان للمعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى
يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ
على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال النافي له
ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم

فيه

فيه بطريق الاولى حتى يتوجه قائل بهذا المفهوم
دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس
وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله المعنى
المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس
الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة
من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك
فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا
لفظي لا طائل تحته اصل اختلف الناس
في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت
احر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل
يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام
يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دليل المرتضى به
وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد
رح الله المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر

فقد سئل والد المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء
في اثنائها فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها
قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا
للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني اخرج الدارقطني
رضي الله عنه بان في استصحاب الحال جمعا بين
حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفتان
من حيث كان غير واجد للماء في احديهما واجبا
له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير
دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى
بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الدليل تناول
الحالين سويا بينهما فيه وليس هنا استصحاب
وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى
فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات
مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال

مع الخلو

مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من
دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل
فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت
الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ
لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع
وجد وقت الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع
حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب
استصحاب الحال ما لم يمنع مانع ولجاب
بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت
الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت
ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار و
هل يعلق بشرط مراعى او لم يعلق قال وقد
علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما يثبت
بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود
واتفق الامة على ثبوته في الاولى واختلفت

في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب
عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا
بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني
وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو معهما فقد
الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم
بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم
الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا
يقطع بخبرنا عن مكة وما جرى
مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك
انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة
او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا
عنه على ساحل البحر لجوز ان زواله لغلبة البحر لا
ان يمنع وذلك جنر متواتر فالدليل على ذلك

كله

كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان
المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح
رافعا له فيجب الحكم ببقوته في الثاني اما ان
مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان المعارض لا يصلح رافعا فلان المعارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت
سليما من رافع الثاني ان الثابت اولا قابل
للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي
الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جايز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر
لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر
لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم
بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد

المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء
عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسايل والموجب
للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث
فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن
تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم
خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها
حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء الزوجية ولم تقسم اموله وعزل نصيبه
في المواريث وماذاك الا لاستصحاب حال
حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب
الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق

ذكر في

ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب يحكى عن
المفيد وقال انه المختار واحتج لهذه الوجوه
الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد
ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل
المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب
القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه
يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف
في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستند على ان الطلاق
لا يقع بها لو قال اصل الوطي ثابت قبل النطق
بذلك فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة
لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي
لان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق

فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل
الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا
الى وقوع المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل
حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان
كان يعنى به امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق
رجوع عما [illegible] اختاره اولا ومصير الى القول
الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة
التيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر
ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك
بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر قول المرتضى
وهو الاقرب المطلب التاسع فى الاجتهاد
والتقليد اصل الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد
وهو المشقة فى امر يقال اجتهد فى حمل الثقيل

ولا يقال

ولا يقال ذلك فى الحقير واما فى الاصطلاح فهو
استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى
وقد اختلف الناس فى قبوله للتجزية بمعنى جريانه
فى بعض المسايل فقط فله ح ان يجتهد فيها او لا ذهب
العلامة ره والشهيد فى الذكرى والدروس
ووالدى فى جملة من كتبه وجمع من العامة الى
الاول وصار قوم الى الثانى حجة الاولين انه
اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد
ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذاك
الاجتهاد فيها وكذا هذا واحتج الاخرون
بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض
فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض
حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه

دون بعض وذلك بان
يحصل للعالم ما هو مناط
الاجتهاد فى بعض المسايل

وحيث حصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض
والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسايل دون بعض على وجه
يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير مشع
ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا يقول به
نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق
هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق
من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم
بالعلة لفقد النص عليها ومن الجايز ان يكون هي
قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب
الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما
هو لكمال القوة فلا شك ان القوة الكاملة
ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة فكيف
يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن

المجتهد

ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي
وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به
واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل
دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد
المطلق واعتماد التجزي عليه يفضي الى الدور
لانه تجزى في مسئلة التجزي وتعلق بالظن
في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف
المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا
الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه
مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ
الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف اصل وللاجتهاد المطلق

اصل

شرايط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع
ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسايل الشرعية
الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني
الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى
الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو
والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة
من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن
السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون
عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو
بالمراجعة وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص

الى غير

الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها
وهو اتم العلوم للمجتهد كما عليه بعض المحققين ولا بد
ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها
لما فيها من الاختلاف والا كما يتوهم القاصرون ولا بد ان يعرف
شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا ان من يتفق
بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول
ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم
عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالصانع من
حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف وبما يجب
منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات
كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
الى ما هو واجب للمتجرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك
بعض المحققين بان هذا مما لو ازم الاجتناب دونه

من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد انما
هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها
اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها
الدربة فيه وتعين على التوصل اليه وما يلج به جهلة او يتجاهل
بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء
ما ذكرناه من الخيالات التي يشهد البديهة بخلافها
بفسادها والدعاوى التي تقضي ابلج من الدين بكذبها
اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد
وان الآخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف بها بالعلم بنصب
عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك
شذوذ من اهل الخلاف وهو بكان من الضعف بمكان واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب
والمخطئ فيها ايضا واحد غير معذور وان كانت مما يفتقر
الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع

فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو
حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل المصيب فيها
واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه
فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول
هو الاقرب الى القواعد وقد جعله العلامة في
رأي الامامية وهو موزون بعد رفع الخلاف
بينهم فيه وكيف كان فلا اري للبحث في ذلك
بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان
ترك الاشتغال بتقرير حجج على ما فيها من الاشكال
اوفق لمقتضى الحال اصل والتقليد هو العمل
بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد
بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما
سيذكر هنا بالنظر الى اصل الاستعمال والا

ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف
يعبأ به نعم اختلف الناس في
التصويب افضل كل مجتهد مصيب
بمعنى انه لا حكم معينا لله
فيها بل حكم الله فيها ما

فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي
تقليدا في العرف وهو ظاهر اذ اقر رهذا فاكثر العلما
على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان
عاميا او عالما بطرق من العلوم وعزى في الذكرى
الى بعض قدماء الاصحاب وفهنا حلب منهم القول
بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند
الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص
قاطع في متنه ودلالته والنصوص بحصول
وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من
الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في
الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسايل
الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة

او عندها

او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فلاجماع
ولانه يودي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك
فيودي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه و
اما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر
لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة
بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا محالة
للتوقف فيه اصل والحق منع التقليد في
اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام
الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قايم على خلافه فلا التفات اليه اذا
عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره
الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه
قال واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه
نعم وخالفه الاكثرون احتج رضي الله عنه بالاتفاق

فقها الاصرار على الحكم بشهادة العامي مع العلم
بكونه لا يعلم تحريي العقايد بالادلة القاطعة
لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان
كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق فرق موصوف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان
لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم
بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
للشاهد منهم لكن ذلك ممنوع وان النبي صلى الله
عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير
ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره
بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما
اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق
الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده
فيه مع انه ليس ببعيد بان تحصيل الادلة بالعبارات

المصطلح

المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم
بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة
وهذا يحصل بادنى نظر فلذلك لم يوقفوا قبول
الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله
عليه وآله يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا
يعلمون منه العلم بهذا القدر كما قال البعرة تدل على الاعرابي
البعير واثر الاقدام على المسير افنعم اذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير
اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد
مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة
رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما
بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او
القراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين
العارفين لا بها حجة شرعية الا ان اجتماع
شرايط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود جدا

كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب هنا نوع
اختلاف فان العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط
في المستفتى علمه بحجية اجتهاد المفتى لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه
ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل هذا الظن بروية له منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على
استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفى العامى
بمشاهدة المفتى منصبا واداعيا الى نفسه ولا
مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا الاتصاف
قدم بالزهد والورع فانه يكون غالطا في خمسة
او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه واختلافه
بين هذين الكلامين ظاهر كما يرى فكلام المحقق

هو الاقوى

هو الاقوى وجه ظاهر لا يحتاج الى البيان
واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه
من دوداتا او لا فلم العموم فيها وقد نبه
عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم
لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط
الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق
على عدم وجوب الاستفتاء عينا بل على جواز
ذلك فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم
مقامه وهو شهادة العدلين وتظهر من كلام
المرتضى رضى الله عنه الموافقة لما ذكره المحقق
حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة من
يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذى
يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة
ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من

يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم
شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة
والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب
اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي
ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى
واما مع الاختلاف في الفتوى فان علم استواءهم
في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم
شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم ان عليه
الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض
الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على
ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض
بالورع قال المحقق رح يقدم الاعلم لان الفتوى

يستفاد من العلم لا من الورع والفقر الذي عنده
من الورع يحجم عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار
برجحان ورع الاخر وهو حسن اصل ذهب
العلامة في ثب الى جواز نبا المجتهد في الفتوى
بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق
فعد في شرايط استويخ الفتوى ان يكون المفتي
المفتي بحيث اذا سئل عن مسئلة الحكم في كل واقعة
يفتي بها الى ابر ويجمع اصوله التي يبتني عليها وقال
في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة
ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان
ذاكرا للدليل لها جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره
الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى
بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى
غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب

على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب
الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل
وليس بظ اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط
مشافهة للمفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
مادام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع
العامي الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
ويلزم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز
العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجاز والحجة
المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل
الينا رديئة جدا لا يستحق ان تذكر ويمكن
الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا واللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح
دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية

الاجماع

الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج
والعسر يمنعان بتسويغ التقليد في الجملة
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي
فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقايل بالجواز
ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى
الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد
حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب خاتمة

خاتمة

في المعادل والترجيح تعادل الامارتين اى
الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره
في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم

بتساقطها والترجيح بغيرها الاصلية وانما يحصل
التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب
المصير اليه او لا عند التعارض وعدم امكان الجمع
ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا
في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة
اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل
بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما
اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواه الاكثر
لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم
الى غيره قوى حتى ينتهي الى المتواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر
في وصف يغلب موطن الصدق كالثقة والفطنة
والورع والعلم والضبط قال المحقق في شرح التهذيب
بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان

الطائفة

بان الطائفة قد [illegible] تقدم مسلم وبرير [illegible] على م
معاوية والفضيل بن يسار ونظايرهم من ليس له
حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد من احتمال الخطا واسبب بنقل الحديث
على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط
وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط
وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نهيه
علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه
كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط
والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره
وايضا فان احتمال الخطا والغلط في العدد الاقل
انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في
الجزئين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام
ليس بشيء لان تأثير التعدد في مثله غير معقول

واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك
لان المفروض في باب الترجيح استيثار احد الدليلين
بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما
عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح
عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا
في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية
فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه
وحكي المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى راويد
الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان
كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا
ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ
المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه
ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من
الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة
الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله

ترجيح

ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم
مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي
المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر
الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون
لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا
عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما
الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة
في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون
كل كلامه افصح وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدها
بان يتعدد جهات دلالته او تكون اقوى
ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متأكد الدلالة
ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر
بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم
تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله
عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ

في احدهما حقيقتا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب
فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح
التجوز عني العلامة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر
منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر
ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة
الى توسط امر اخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح
غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر
كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وكان
في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم
يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد
وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم
وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو
اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه
ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني

الى ترجيح

الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان
التعليل يفيد تقوية للحكم وكذا الثالث ومنها
الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد
احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يعتضد بدليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر
قال المحقق رح اذا عمل اكثر الطايفة على احدى
الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام
في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة
الآخر فيرجح المخالف واكثر العامة وذهب بعضهم عند العلامة
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رح حجة
الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل يعرب عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل

بالناقل يقتضي تعليل النسخ بغير تبديل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه وجب تكثير لازالة حكم الناقل
بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع
اولى من حمله على ما هو يستقل العقل بمعرفته
اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل
كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم يترجح
الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان
مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى
التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا
المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه
فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما
الناقل فظاهر واما المقرر فلورود بعده
فينسخ ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى

وكلنا

وكلنا المجتهدين لا تهض باثبات المدعى
قال المحقق رحمه الله بعد نقله للقولين وحاصل
المجتهدين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون
الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن
الائمة فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ
كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او
لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه
كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون
منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح
مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص
ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر
موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق
وقد حكى المحقق رحمه عن الشيخ انه قال اذا
تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل